

# INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA EVANGÉLICA

---

*Karl Barth*





# Verdad e Imagen

*Por todo ello, la presente introducción es una invitación a adentrarse en el misterio de la Teología con mayúscula. Pero también es un reto, consistente en llevar a cabo una experiencia que iniciáticamente conduce al corazón del cristianismo.*

Karl Barth es uno de los grandes maestros de la teología. Nació en Berna en 1886. Su vida estuvo dedicada a la docencia en las universidades de Gotinga, Münster, Bonn y Basilea, ciudad donde morirá en 1968. Fue pastor de la Iglesia protestante. Por su activa oposición al régimen nazi, sería expulsado de Alemania en 1935. Su Dogmática eclesial puede ser considerada como la Suma teológica del siglo XX.



# INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA EVANGÉLICA



VERDAD E IMAGEN

**166**

*Colección dirigida por*  
Ángel Cordovilla Pérez

KARL BARTH

# **INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA EVANGÉLICA**

EDICIONES SÍGUEME  
SALAMANCA  
2006

Esta obra ha sido publicada con la colaboración  
de Pro Helvetia, fundación cultural de Suiza

## CONTENIDO

<i>Presentación</i> , por Pedro Rodríguez Panizo .....	9
<i>Prólogo</i> .....	19
1. Aclaración .....	21

### I

#### EL LUGAR DE LA TEOLOGÍA

2. La Palabra .....	33
3. Los testigos .....	45
4. La comunidad .....	57
5. El Espíritu .....	69

### II

#### LA EXISTENCIA TEOLÓGICA

6. La admiración .....	83
7. El verse afectados .....	95
8. El compromiso .....	107
9. La fe .....	119

### III

#### EL RIESGO DE LA TEOLOGÍA

10. La soledad .....	133
11. La duda .....	145
12. La tentación .....	159
13. La esperanza .....	171

### IV

#### LA LABOR TEOLÓGICA

14. La oración .....	185
15. El estudio .....	199
16. El servicio .....	213
17. El amor .....	227

## EX LIBRIS ELTROPICAL

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Constantino Ruiz-Garrido  
del original alemán *Einführung in die evangelische Theologie* (1962)

© Theologischer Verlag Zürich 1970  
© Ediciones Sígueme S.A.U., 2006  
C/ García Tejado, 23-27 - 37007 Salamanca / España  
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563  
e-mail:ediciones@sigueme.es  
www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1583-8  
Depósito legal: S. 1704-2005  
Impreso en España / Unión Europea  
Imprime: Gráficas Varona S.A.  
Polígono El Montalvo, Salamanca 2006

## PRESENTACIÓN

### Humildad y grandeza de la teología

Pedro Rodríguez Panizo

El lector tiene entre sus manos un profundo y hermoso libro de teología. Su autor, Karl Barth (1886-1968), es uno de los más grandes teólogos del siglo pasado. Es un libro que respira humildad y grandeza en cada página, en cada línea. Una obra que puede encender en cualquiera y de por vida una vocación teológica. El prólogo a esta verdadera obra de arte no puede ser más que una invitación a su lectura. Exige del que la inicia un tono y un temple determinados. Frente a la inveterada costumbre actual de leer rápido para consumir lecturas –incluso teológicas– y estar al día, la *Introducción a la teología evangélica* pide leerse despacio, meditativamente, sin prisa ninguna de pasar de lección, dejando que su contenido explícito y las evocaciones latentes en él, despierten nuestra propia profundidad de creyentes y nos hagan viajar hacia lo que Paul Ricoeur gustaba de llamar «el oriente del texto». Invita, además, a dejarse interpelar por su llamada profética hacia la concentración en lo esencial y a estar abiertos a todo, cosa que suele ocurrir casi siempre que se da lo primero.

En el semestre de invierno de 1961, Barth terminó su carrera académica y, como dice en el prólogo –con la fina ironía que le caracterizó siempre–, fue el sustituto de sí mismo y hasta de su futuro sucesor cuya búsqueda suscitó más de una polémica. Resultado de aquel curso fue el libro que hoy felizmente presentamos en la cuidada edición de la Editorial



Sígueme, cuyo denodado esfuerzo por hacer accesible al público de lengua española la filosofía y la teología más serias, no se ponderará nunca suficientemente. En un tiempo de tanta superficialidad, algo así no puede comprenderse más que considerándolo un abnegado servicio a la comunidad cristiana y a la sociedad.

La *Introducción* es, por tanto, una obra de madurez. Lleva tras de sí la experiencia vital de quien ha sido cinco años estudiante, doce párroco y cuarenta profesor de teología, con una prolífica obra escrita a sus espaldas y un incuestionable compromiso social y político a favor de los desheredados y contra el totalitarismo de los difíciles años del terror nazi, como testimonio, entre otros datos, la famosa declaración de Barmen (1934) de la Iglesia Confesante. Sus páginas destilan por todas partes fidelidad a la Palabra de Dios y al ser humano, término de su amor insondable. Recuerda, en este aspecto, a esos otros viejos admirables que fueron Husserl y Tillich. El primero, después de una obra monumental en cantidad y calidad creía que, al final de su carrera académica, había llegado a ser un principiante de la filosofía. El segundo, queriendo rehacer toda su *Teología sistemática* en diálogo con la historia de las religiones, animado por un seminario conjunto que impartió con Mircea Eliade. Para Barth también la vejez es un tiempo de creatividad, de lucidez y de avance; y, para la teología, avanzar significa siempre de nuevo «iniciar desde el inicio» (*mit dem Anfang anzufangen*)<sup>1</sup>. En efecto, esta es quizá la primera impresión que causa su lectura: es un libro joven, lleno de aliento y ánimo, de sensatez y pasión por el quehacer teológico, concebido como una ciencia modesta, crítica, libre y alegre –la verdadera *gaya ciencia*–. Y es que siempre se recibe algo de la eterna juventud de Dios

1. K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1965, 169.

(cuando se hace de Él el centro de la vida), frente a la cual, todos –viejos, medianos y jóvenes– somos siempre vejez.

No dejó de tener problemas su autor ni siquiera el semestre invernal del curso 1961-1962, cuyas lecciones recoge este libro. En la misma sala, delante de los estudiantes, precisa e irónicamente durante la última lección sobre el amor, Edgar Salin, el pro-rector de la Universidad de Basilea, se permitió –sin la más mínima cortesía– una dura crítica de Barth por sus ideas políticas. Este pequeño drama o comedia (*Dramolet*) no logró, con todo, disturbar su paz interior, como confiesa él mismo en el prólogo.

El libro se presenta con el estilo de una *introducción*, género muy frecuente en teología, conocido a veces como *Enciclopedia teológica*, y que cuenta con dos ejemplos clásicos modernos admirables: las de Schleiermacher –el *Kurze Darstellung* de 1811–, por parte protestante, y J. S. Drey –el *Kurze Einleitung* de 1819–, por parte católica. Barth observa que semejante disciplina introductoria no se encontraba en el *curriculum* de la Facultad de Teología de Basilea. Como él mismo afirma, ha querido presentar, con ocasión de este «canto del cisne», los objetivos que le han movido durante su larga existencia teológica, dándose cuenta y razón de ello a sí mismo y a sus contemporáneos, especialmente a las generaciones más jóvenes. Pero es una *Introducción*, además, a la teología evangélica. Con ello no se refiere solamente a la que nace de la Reforma protestante del siglo XVI, sino –más importante aún– a la que se funda en la historia de Israel con sus profetas y en los apóstoles y profetas del *Nuevo Testamento*. En el Evangelio (*euangélion*) que es Dios mismo revelado en Jesucristo por el Espíritu Santo. Dios diciéndose a sí mismo en la historia de sus acciones salvíficas para con el hombre.

A los lectores más familiarizados con el Barth del primer período dialéctico, el de *La carta a los Romanos* –especial-

mente— y el de algunos pasajes de la monumental *Dogmática Eclesial* (por ejemplo el §17), les sorprenderá al leer este libro su propia matización con respecto a Dios como el *Totalmente Otro*. Prolongando las intuiciones de su conferencia de 1956 sobre *La humanidad de Dios*, Barth habla en la *Introducción* del Dios del Evangelio como el que no está apresado en su propia majestad y lejanía, como parece indicar el término *absoluto* (suelto, separado, desligado de lo que no es Él), sino que es misericordia para el hombre, cercanía no sólo de Señor, sino también de hermano y amigo. Padre, Hijo, Espíritu Santo. Un Dios *con* el hombre y *para* él, suscitando con su gracia (*charis*) el libre amor de éste que hace de la gratitud (*eucaristía*) la voz a Él debida, lo cual no significa ni mucho menos minusvalorar su trascendencia y excelsitud, sino que lo es precisamente ahí, en su abajamiento y en su entrega total al hombre (cf. Is 57, 15): el *Emmanuel*. Lo contrario sería un *dis-evangelio* más que un *evangelio*. Por eso prefiere Barth, desde su teocentrismo sin compromisos, hablar mejor de *teo-antropología*, para evitar ese híbrido que gusta calificar de *mixophilosophicotheologia*, tomando el término del teólogo de Wittenberg Abraham Calov (1612-1686), quien cultivaba una mezcla de filosofía y teología que no satisfacía a ninguna de las dos. De semejante crítica no se libra para Barth ni el mismo Paul Tillich (cf. Lección 10ª), al intentar introducir la teología en el ámbito de la cultura y de las otras ciencias, así como el traer éstas a la teología en lo que gustaba de llamar método de correlación. Parece que una polémica que viene de lejos —desde antes de los años veinte— sigue sin encontrar aquí acuerdo y comprensión. Barth sigue mostrándose en la *Introducción*, alérgico a las teologías del *a priori* religioso (Schleiermacher, Fries, Otto, Troeltsch), por sospechar en ellas una reducción antropológica de la teología, cuyo único «objeto» es Dios, lo que hace de ella un saber humilde y agradecido: *theologia viatorum*, no *theologia gloriae*.

El lector podrá comprobar a lo largo de la lectura meditativa de este libro, la sencilla pero poderosa y profunda estructura de su composición. Podría decirse de ella lo que Tomás de Aquino de la belleza: está hecha de proporción (*proportio*), integridad (*integritas*) y claridad (*claritas*). Véase su esquema para comprobarlo. Si se exceptúa la primera de las lecciones (1) de tema clarificador de cuanto sigue, tenemos la estructura siguiente:

I. Lugar ( <i>Ort</i> )	2. La Palabra 3. Los testigos / Testimonios 4. La comunidad	5. El Espíritu
II. Existencia	6. Admiración / Asombro 7. Verse afectados 8. Compromiso	9. La fe
III. Riesgo	10. Soledad 11. Duda 12. Tentación / Prueba	13. La esperanza
IV. Trabajo	14. Oración 15. Estudio 16. Servicio	17. El amor

Si se mira con atención, se verá que en la tercera columna se encuentra el principio que hace de condición de posibilidad de la estructura ternaria de cada una de las cuatro partes que componen la obra y de la misma ciencia teológica. Empezando por el final, se podría decir que el amor (*ágape*, que evangeliza e incorpora al *eros* teológico) hace que el trabajo teológico sea una obra buena y agradable a Dios, una de esas *obras del amor* de las que tan bella y profundamente habló mucho antes el genial Søren Kierkegaard, útil para los seres humanos. Impide que la curiosidad, el gozo que se experimenta con la belleza y el interés de las disciplinas teológicas (*eros*), haga olvidar al teólogo que su tarea es un servicio a la Palabra de Dios y a los hombres y mujeres de su tiempo, y no un mero pasatiempo que roba

nuestras horas y nuestros días aislándonos del espesor y el dolor de la vida. Las páginas que dedica el autor a la crítica de quienes no ven más que teología por todas partes, olvidando las novelas, la música, el deporte, etc., y trabajando sin parar día y noche en una especie de *afecto desordenado*, no tienen desperdicio. Hace posible –además– la indisoluble unidad de oración y estudio. La primera, el movimiento y la apertura de lo bajo hacia lo alto; la segunda, como el trabajo del *ora et labora* –que es otra forma de oración–, es el movimiento intelectual, corpóreo-espiritual, hacia el exterior (*studio*), impelido por la misma resonancia en que lo ha dejado la oración. Parafraseando a Kant, dirá Barth en otro contexto: la oración sin estudio es vacía, el estudio sin oración es ciego. Y además, está en relación con el Espíritu (Lección 5ª), pues según Pablo es «el amor de Dios derramado en nuestros corazones» (Rom 5, 5). El Espíritu que inhabita en la comunidad, despierta y hace hablar a los testigos, inspira la Escritura y hace posible discernir la Palabra de Dios en las palabras de los hombres, poniendo al teólogo en el lugar desde donde ésta le asombra<sup>2</sup>, maravilla e interpela hasta el «sojuzgamiento» y la consternación de un compromiso radical y a ultranza para con Dios (cf. Jer 20, 7-9). Y de nuevo el principio que lo hace posible: la fe, criterio subjetivo del quehacer teológico, junto con la Palabra de Dios como su criterio objetivo. Barth subrayará que sólo Dios es el verdadero «objeto» de la teología, no el hombre, ni la fe, ni la religión, a condición de pensar en ese Dios como el Dios del Evangelio, que es el Dios de los hombres, el que sale a su busca en el Hijo, como un templo ambulante, y los carga sobre sus hombros como el Buen Pastor que regre-

2. Sorprendentes y bellísimas son las páginas dedicadas al milagro en la Lección 6ª; así como iluminadoras resultan las consideraciones acerca de la relación de Dios con Israel (Alianza) y la centralidad de Cristo, en la lección 2ª.

sa con la oveja perdida; un Dios que no es rígido ni exclusivo, sino que hace salir el sol sobre buenos y malos.

Finalmente, la esperanza es la condición de posibilidad para afrontar el riesgo (*Gefährdung*) de la soledad, la duda y la prueba. «Perseverar y soportar» (*Aushalten und Ertragen*) es la respuesta a dichos riesgos y tentaciones. El *contra spem in spe* de Rom 4, 18, en la figura paradigmática de Abrahán. Continuar llevando la carga impuesta sin desanimarse, no ceder a ningún precio, como sosteniendo un muro con nuestra espalda y nuestros hombros; es decir, tener un poco de coraje, pues no hay teología sin una cierta dosis de él y de tormento: las disputas intraeclesiales, las discusiones y críticas acerbas con los demás colegas de profesión, la tentación de la fama y la «gloria», figura de este mundo que pasa; los juicios de valor referentes a creerse mejores y peores teólogos, importantes o grandes, pequeños o de segundo orden; los desánimos personales y los desalientos de todo tipo, no deben paralizar la humildad y grandeza del ejercicio de la teología. Hay que confiar en que pueden ser vencidos con la paciencia y la esperanza, con la fe y el amor, con la fuerza del Espíritu. Tómese tiempo el lector y, sin prisas, comience la lectura de esta hermosa pieza de cámara teológica.



**INTRODUCCIÓN  
A LA TEOLOGÍA EVANGÉLICA**

## PRÓLOGO

Después de retirarme de la actividad docente como profesor universitario, se me ocurrió actuar como mi propio sucesor y como representante de mi sucesor, todavía desconocido por mí, y ocuparme de la dirección, durante el semestre de invierno de 1961-1962, de algunos seminarios, llevar a cabo actividades e impartir lecciones. En la presente obra el lector hallará el manuscrito de esas lecciones. Espero que ahora nadie se queje de mi gran brevedad, en vista de lo voluminosos que fueron los tomos de mi obra *Kirchliche Dogmatik*. Puesto que no deseaba impartir brevísimas lecciones de teología dogmática, me propuse aprovechar esta «última» oportunidad para darme razón a mí mismo y a mis contemporáneos, de manera escueta, de todo lo que fundamentalmente traté de alcanzar, aprender y defender, en materia de teología evangélica, durante cinco años como estudiante universitario, doce como párroco y finalmente cuarenta como profesor universitario, recorriendo todos los caminos y rodeos que anduve hasta llegar al momento presente. Tal vez me movió también en el fondo la intención de proporcionar, especialmente a la joven generación de este momento, una visión de conjunto de mi alternativa a la *mixo-filosófico-teología* (¡la expresión es del viejo Abraham Calov!), que en su momento deslumbró poderosamente a muchos, pareciéndoles la más imponente novedad. No quise hacerlo en forma de nuevas «confesiones de fe» o de «esbozos» o de una pequeña *Summa*. Preferí escoger la forma de una asignatura de «introducción», una asignatura que hace ya tiempo que no aparece en el plan de estu-

dios de nuestra facultad de teología de Basilea. No pude quejarme de falta de interés por parte de mis discípulos. E incluso el pequeño «drama», que curiosamente se desarrolló en nuestra aula, el día primero de marzo, después de impartir mi lección sobre el amor, no fue capaz de perturbar en lo más mínimo mi paz interior. Recordaré siempre con emoción aquel que fue mi último semestre académico; por lo demás, trataré de continuar en lo que pueda las enseñanzas de la *Kirchliche Dogmatik* (sin la presión algunas veces penosa, pero no obstante saludable, de los oyentes que me han escuchado en cada momento).

Basilea, marzo de 1962

## ACLARACIÓN

La *teología* es una de las empresas humanas, designadas tradicionalmente como «ciencias», que trata de percibir un determinado objeto o ámbito de objetos siguiendo el camino mostrado por él mismo en cuanto fenómeno, y que procura entenderlo en su sentido, a la vez que expresa el alcance de su existencia. Parece que el término «teología» quiere decirnos que en ella se trata de una ciencia especial (¡especialísima!), de una ciencia que quiere aprehender a «Dios», entenderlo y expresarlo.

Pero, puesto que bajo el término «Dios» pueden darse a entender muchas cosas, son también muchas las clases de teologías existentes. No hay ningún ser humano que, conscientemente o inconscientemente (o también de manera semiconsciente), no tenga a su Dios o a sus dioses como el objeto de su supremo anhelo y de su confianza, como la razón de sus más profundas vinculaciones y obligaciones, y que en este aspecto no sea también un teólogo. Y no hay ninguna religión, ninguna filosofía, ninguna cosmovisión que no se haya vuelto con alguna profundidad o superficialidad hacia una divinidad, interpretada y descrita de tal o cual manera, y que en este sentido no sea también teología. Esto no sólo ocurre cuando a esa divinidad se la considera positivamente como la suma de la verdad y del poder de algún principio supremo, sino también cuando se pretende negarla; esta negación, en la práctica, consistirá simplemente en menoscabar su dignidad y su función reduciéndola, por ejemplo, a la «naturale-



za», a una pulsión vital inconsciente y sin forma determinada, al progreso o al hombre que piensa y actúa con sentido progresista, o también a una nada redentora, en la que el hombre habrá de integrarse porque tal es su destino. Por nuestra parte afirmaremos que son también teologías esas ideologías manifiestamente «ateas».

La finalidad de las presentes lecciones no es introducirse en el mundo de las numerosas teologías con sus numerosos dioses, haciendo una comparación histórica entre ellas o especulando críticamente sobre las mismas, para adoptar luego una postura en nombre y en favor de una de ellas a la vez que en contra de todas las demás, o de subordinarlas a todas a esa postura o de coordinarlas a todas con ella. No es posible entender cómo y hasta qué punto todas esas distintas teologías tienen algo esencial en común con lo que aquí vamos a estudiar como teología, de tal manera que pueda ser fructífero relacionarlas con ella. Bien es cierto que todas ellas tienen entre sí una cosa en común, que arroja ya una luz significativa sobre los dioses hacia los que esas teologías se vuelven: cada una de ellas se considera y se presenta a sí misma, si no como la única acertada, sí al menos como la mejor, por ser la más acertada entre todas ellas. Basándonos en la «fábula de los tres anillos» —pero sin considerar como insuperable la interpretación que Lessing le dio—, nos guardaremos muy bien de participar en la competencia que se hacen entre sí esas teologías. La mejor teología, o incluso la única teología acertada del Dios supremo, más aún, del Dios que es el único, el solo verdadero y real Dios, tiene que *ser* sencillamente «teología» y *acreditarse* como tal —en esto Lessing tenía fundamentalmente razón— por la demostración del Espíritu y de su poder. Pero esa teología delataría con seguridad que *no* es tal, si reclamara para sí el derecho de serlo y si así fuera proclamada.

Por consiguiente, sin contraposición ni valoración distanciadora ni combinatoria, bastará anunciar aquí lo siguiente: la

teología que presentamos en esta introducción es la teología *evangélica*. El adjetivo especificativo recuerda al Nuevo Testamento y evoca a su vez a la Reforma del siglo XVI. Formularemos también la doble confesión de que la teología de la que vamos a tratar aquí es la teología que, desde su origen recóndito en los documentos de la historia de Israel, sale a la luz de manera inequívoca primeramente en los escritos de los evangelistas, apóstoles y profetas del Nuevo Testamento, siendo después redescubierta y acogida en la Reforma del siglo XVI. La expresión no está concebida ni debe entenderse exclusivamente en sentido confesional (ante todo porque remite en primer lugar y de manera decisiva a la Biblia, respetada de algún modo en todas las confesiones). No toda teología denominada «protestante» es teología evangélica. Y hay también teología evangélica en el espacio católico romano, en el de la ortodoxia oriental y en los ámbitos de las numerosas variaciones posteriores y también seguramente en las degeneraciones del nuevo enfoque reformador. Con el término «evangélico» se designará aquí objetivamente la *continuidad* y *unidad* «católica» y ecuménica (por no decir «conciliar») de toda la teología. En ella se trata, entre la variedad de todas las teologías existentes (sin establecer aquí un juicio de valor), y de diversas maneras en todas ellas, de percibir, entender y expresar al *Dios del Evangelio*, es decir, al Dios que se manifiesta en el Evangelio, que habla a los hombres acerca de sí mismo y que actúa entre ellos y en ellos por el camino que Él mismo ha designado. Dondequiera que Dios sea el objeto de la ciencia humana, y como tal sea el origen y la norma de ese saber, allí habrá teología *evangélica*.

A continuación intentaremos describir el acontecimiento de la teología evangélica, aclarando su peculiaridad, determinada por tal objeto, a la vez que señalamos sus *notas características* principales. Cada una de dichas notas, *mutatis mutandis* (es decir, presuponiendo los cambios necesarios),

podrían ser por su parte características de otras ciencias. Pero eso no vamos a dilucidarlo ahora. Aquí describiremos esas notas en cuanto son precisamente las notas características de la ciencia *teológica*.

1. Lessing no fue el pionero en prohibir a la teología evangélica que quisiera otorgarse a sí misma el primer premio en comparación con otras teologías, o incluso que se hiciera pasar a sí misma, en alguna de sus formas, como sabiduría y doctrina divinas. Precisamente por dedicarse al Dios que se proclama a sí mismo en el Evangelio, la teología no podrá pretender para sí esa autoridad que a solo Dios corresponde. El Dios del Evangelio está vuelto misericordiosamente, por su parte, a la vida de todos los hombres y, por tanto, lo está también a sus teologías. Sin embargo, Dios *trasciende* no sólo a las empresas de todos los hombres, sino incluso a la empresa de los teólogos evangélicos. Él es el Dios que se desvela incesantemente de nuevo a sí mismo y que ha de ser descubierto incesantemente de nuevo, el Dios sobre el cual la teología no posee ni puede adquirir soberanía. El diferenciarse y distinguirse a sí mismo de todos los demás «dioses», por ser el único Dios verdadero, es algo que sólo puede ser una acción *divina*. Esta acción no puede ser reduplicada por ninguna ciencia humana, ni siquiera por una teología que está dedicada explícitamente a sólo Él. Precisamente por esta consideración básica, Él es, sin duda alguna, un Dios completamente diferente de otros dioses. Otros dioses no parece que prohíban a sus teologías jactarse de que cada una de ellas sea la más correcta o incluso la única teología correcta. Por el contrario, tales dioses parece incluso que instan a sus respectivos teólogos a que se entreguen a tal jactancia. La teología evangélica, por su parte, podrá y deberá basar indudablemente su pensamiento y su lenguaje en la decisión y en la acción por la cual Dios hace que su gloria resplandezca y eclipse a la de todos los dioses. Sin embargo, esta teología *no* pensaría ni

hablaría sobre tales actos, si con ello quisiera adquirir renombre para sí misma, siguiendo así el ejemplo de otras teologías. Queriendo o sin querer debe encauzarse y seguir por un camino que, por naturaleza, sea radicalmente diferente del camino seguido por otras teologías. Con todo, la teología evangélica no deberá desesperarse cuando sea contemplada y entendida a partir de las mismas categorías que esas otras teologías. Ha de tolerar incluso que se la compare y se la contemple en relación con ellas bajo el concepto de «filosofía de la religión» (aunque permítanme advertirles de que ella, por su parte, no puede identificarse con tal propuesta). La teología evangélica sólo podrá esperar justicia para sí cuando sea Dios mismo quien la justifique. Ella podrá darle gloria sólo a Él, pero no podrá dársela a sí misma. La teología evangélica es ciencia *modesta*, pues está destinada a serlo por su mismo objeto, por Aquel que es su tema.

2. La teología evangélica trabaja con tres presupuestos subordinados: a) El primero es el acontecimiento general de la *existencia* humana en su indisoluble dialéctica, que la teología ve confrontada con la automanifestación de Dios en el Evangelio. b) En segundo lugar se encuentra la *fe* particular de aquellas personas a quienes les fue dada y que quieren y están dispuestas a reconocer la automanifestación de Dios. Ellas saben y confiesan que Dios se autentifica a sí mismo para todas las personas y especialmente para sus testigos escogidos. c) En tercer lugar está el presupuesto general y el particular de la *razón*, la capacidad de percepción, de juicio y de lenguaje que poseen todos los hombres, y por tanto también los creyentes. Esta capacidad es la que hace que sea técnicamente posible para ellos participar activamente en los esfuerzos encaminados a conocer teológicamente al Dios que en el Evangelio se manifiesta a sí mismo. Ahora bien, tal cosa no significa que se ordene a la teología, y menos aún que se le permita, escoger como su objeto y su tema —en lugar de

Dios— la existencia humana o la fe o la capacidad espiritual del hombre (aun en el caso de que ésta incluyera una capacidad religiosa especial, un «*a priori* religioso»). Semejantes tópicos —si llegaran a ser dominantes— tributarían pleitesía tan sólo de manera subsiguiente e incidental al tema singularísimo de la teología. No podrían menos de suscitar además la sospecha de que «Dios» fuera, después de todo, una simple manera de hablar comparable al papel simbólico que se atribuye a la corona de Inglaterra. La teología es muy consciente de que el Dios del Evangelio tiene un genuino interés por la existencia humana y que despierta y llama efectivamente al hombre a creer en Él; la teología sabe que Dios, de esta forma, reclama y pone en movimiento toda la capacidad espiritual del hombre, algo que es mucho más, en realidad, que su mera capacidad espiritual. Pero la teología se halla interesada en todo ello, porque se muestra interesada de manera primordial y total por *Dios mismo*. El presupuesto predominante de su pensamiento y de su lenguaje es la prueba que *Dios* mismo da de su propia existencia y soberanía. Si la teología quisiera invertir su relación, y en lugar de relacionar al hombre con *Dios* relacionara a Dios con el *hombre*, entonces se entregaría a sí misma a una nueva cautividad babilónica. Llegaría a convertirse en prisionera de alguna clase de antropología u ontología o noología, que fuera subyacente a la interpretación de la existencia, de la fe o de la capacidad espiritual del hombre. La teología evangélica no se ve forzada a ello ni está capacitada para realizar tal empresa. La teología evangélica se toma su tiempo y deja con confianza que las cosas sigan su curso, cualesquiera que sea el camino en el que la existencia, la fe y la capacidad espiritual del hombre —su ser él mismo y su autocomprensión— se presenten en su confrontación con el Dios del Evangelio que precede y está por encima de todo ello. Con respecto a esas presuposiciones subordinadas, la teología, a pesar de toda su modestia, es de manera ejemplar una

ciencia *libre*. Ello significa que es una ciencia que gozosamente respeta el misterio de la libertad de su objeto, y que, a su vez, está siendo liberada constantemente por su objeto de cualquier dependencia de presuposiciones subordinadas.

3. En tercer lugar, el objeto de la teología evangélica es Dios en la *historia* de sus *acciones*. En esta historia Dios es también el que *se da a conocer* a sí mismo. Pero en ella Dios *es* a su vez el que *es*. En la teología Dios tiene y muestra conjuntamente su existencia y su esencia: ¡sin precedencia de una sobre la otra! Por consiguiente, Él, el Dios del Evangelio, no es ni una cosa, ni un objeto, ni tampoco un principio, ni una verdad o la suma de muchas verdades o el exponente personal de semejante suma. A Dios se le podría llamar únicamente la verdad, si se entendiera la verdad en el sentido del término griego *aletheia*. El ser de Dios, o la verdad, es el acontecimiento de su desvelarse en la historia, de su resplandecer como el Señor de todos los señores, de la santificación de su nombre, de la llegada de su Reino, del cumplirse su voluntad en toda su obra. La suma de las «verdades» acerca de Dios ha de hallarse en una secuencia de acontecimientos, más aún, en todos los acontecimientos de su ser glorioso en su obra. Estos acontecimientos, aunque sean distintos unos de otros, no deben ponerse entre paréntesis ni considerarse aisladamente entre sí.

Obsérvese que la teología evangélica no debe repetir la historia en la que Dios es el que es, ni debe actualizarla, ni debe anticiparla. No tiene derecho a escenificarla como su propia obra, sino que debe dar cuenta de ella de forma intuitiva, conceptual y lingüística. Pero lo hace tan sólo objetivamente, cuando *sigue* al Dios vivo en aquel proceso en el que Él es Dios, y por consiguiente, cuando al percibir, reflexionar y examinar, la teología misma tiene el carácter de un *proceso* vivo. La teología perdería su objeto, y con ello se negaría a sí misma, si quisiera ver, entender, expresar estáticamente en sí



mismo algún momento del proceso divino, en vez de hacerlo en su conexión dinámica –comparable al pájaro en vuelo, no al pájaro en la jaula–, si dejara de narrar «las grandes hazañas de Dios» y se dedicara en cambio a la constatación y la proclamación de un Dios cosificado y de cosas meramente divinas. Sin que importe lo que hagan los dioses de otras teologías, el Dios del Evangelio rechaza cualquier conexión con una teología inmovilista y estática. La teología evangélica sólo podrá existir y permanecer en vigoroso movimiento, cuando sus ojos se hallen fijos en el Dios del Evangelio. Tendrá que distinguir constantemente entre lo que Dios ha hecho que suceda y lo que hará que suceda; entre lo antiguo y lo nuevo, sin menospreciar lo uno y sin tener miedo a lo otro. Tendrá que distinguir claramente entre el ayer, el hoy y el mañana de la *única* presencia y acción de Dios, sin perder de vista la unidad de dicha presencia y acción. Cabalmente desde este punto de vista, la teología evangélica es una teología eminentemente *crítica*, porque siempre está expuesta al juicio y nunca se halla aliviada de la crisis en la que está puesta por su objeto o, más exactamente, por su sujeto vivo.

4. En cuarto lugar, el Dios del Evangelio no es un Dios solitario, que se satisfaga a sí mismo y que esté encerrado en sí mismo. No es un Dios «absoluto» (o mejor, no es un Dios desligado de todo aquello que no sea Él mismo). Claro que Dios no tiene junto a sí a nadie que sea igual a Él, por el cual estuviera limitado y condicionado. Pero tampoco es el Dios cautivo de su propia majestad; no está ligado a ser únicamente el o lo «enteramente Otro». El Dios de Schleiermacher no puede compadecerse. El Dios del Evangelio puede hacerlo y lo hace. Así como Él es en sí mismo el Dios Uno en la unidad de su vida como Padre, Hijo y Espíritu santo, así también, en la relación con la realidad distinta de Él, Dios es «libre» *de iure* y *de facto* para ser Dios, no *junto* al hombre, pero tampoco meramente *sobre* él, sino *en* él y *con* él, y sobre todo,

un Dios *para* él: no sólo como su Señor, sino también como Padre, Hermano y Amigo –como *su* Dios, como el Dios del hombre–. Y esta relación no implica una mengua o negación, sino una confirmación precisamente de su esencia *divina*. «Yo tengo mi trono en las alturas y también estoy con los contritos y los humildes» (Is 57, 15). Así lo hace Dios a través de la historia de sus acciones. Un Dios que, frente al hombre, sólo fuera un Dios excelso, lejano y extraño en una divinidad sin humanidad, aun en el caso de que se diera a conocer de algún modo al hombre, sólo sería el Dios de un *dysangelion* («no-evangelio»): un Dios de «malas nuevas», no un Dios de «buenas nuevas». Sería el Dios de un «No» que menosprecia, juzga y mata, ante el cual el hombre tendría que sentir miedo y del cual tendría que huir, si le fuera posible hacerlo, y a quien preferiría no conocer, porque no sería en absoluto capaz de satisfacer sus demandas.

Muchas otras teologías se interesarán por tales dioses exaltados, sobrehumanos e inhumanos, que podrían ser únicamente los dioses de toda clase de «malas nuevas», de *dysangelia*. Precisamente el progreso, con su déficit de Dios –y sobre todo el hombre que quiere ser progresista–, parece ser un «dios» de ese tipo. Pero el Dios que es el objeto de la teología evangélica es tan excelso como humilde: excelso precisamente en su humildad. Y así, su inevitable «¡no!» está incluido en su primario «¡sí!» al hombre. Por eso, lo que Dios quiere y actúa para él y con él, es una obra auxiliadora, salvífica, enderezadora que, por tanto, trae paz y gozo. Así es realmente el Dios del *Euangelion* («buena nueva»), de la «Palabra» que es buena para el hombre, porque es clemente para él. Con sus esfuerzos la teología evangélica responde a este clemente «¡sí!», a la automanifestación de Dios hecha a impulso de su amor a los hombres. Se ocupa de Dios como del Dios *del hombre*, y precisamente por eso se ocupa también del hombre como del hombre *de Dios*. Para esa teolo-

gía, el hombre no es en absoluto lo que Nietzsche decía, a saber, que el hombre es «algo que ha de ser «superado». Todo lo contrario, para la teología evangélica el hombre es la criatura que está destinada por Dios para superarse. Por eso, el término «teología» no llega a expresar por completo el significado de la teología evangélica, porque en él no se expresa claramente una dimensión decisiva de la teología. Esta dimensión es el amor libre de Dios que suscita la respuesta del amor libre, la gracia (*charis*) de Dios que reclama gratitud (*eucharistia*). El término «teoantropología» expresaría probablemente mejor de quién se trata y de qué se trata en esta disciplina; ¡sólo que no habría que confundirla con lo que aquí se ha señalado en el punto segundo y que podría expresarse como «antropoteología»! Dejémoslo sin embargo en el término «teología», con tal de que en nuestro caso no se olvide la aclaración imprescindible de «teología evangélica» en el sentido especial que fue expresado últimamente, y con tal de que ese sentido permanezca en todo su vigor. Se trata de teología evangélica ¡y por tanto no de una teología vuelta hacia un Dios inhumano y que fuera, por ello, una teología *legalista*!; la teología evangélica se ocupa del Emmanuel, ¡del «Dios con nosotros»! ¡Por este objeto suyo, no puede menos de ser una ciencia agradecida y, por tanto, *gozosa*!

Renunciaré a una aclaración especial del término «introducción», presente en el título de esta obra. Y con ello renunciaré a discutir (discusión a la vez polémica e irénica) sobre la manera en que esta tarea o una similar fue concebida y desarrollada por Schleiermacher como una *Breve exposición sobre el estudio de la teología*, y por otros como una *Enciclopedia teológica* (algunas veces incluso con el extraño título de *Theologik* [«teológica»]). De qué modo va a desarrollarse aquí una «Introducción a la teología evangélica», se irá aclarando por sí mismo a lo largo de la presente exposición.

## I

## EL LUGAR DE LA TEOLOGÍA

En esta lección y en las tres siguientes nos dedicaremos a definir el *lugar* especial de la teología, con arreglo a nuestra aclaración precedente que la denominaba «teología evangélica». No estudiaremos el lugar, la razón de ser y la posibilidad de la teología en el espacio y en el marco de la cultura, en concreto de la *universitas literarum*, es decir, en conexión con lo que se conoce en general como las *ciencias humanas*. La teología, una vez finalizado su engañoso esplendor medieval como asignatura académica destacada, viene pasando por muchas dificultades para justificar su propia existencia. Ha tenido que realizar grandes esfuerzos, especialmente durante el siglo XIX, para asegurarse un puesto pequeño pero honorable en el ámbito de la ciencia universal. Este intento de autojustificación no le ayudó mucho en su propia tarea. Lo cierto es que convirtió a la teología, en gran medida, en una ciencia vacilante y desmoralizada. En efecto, esta incertidumbre sólo le proporcionó una modestísima consideración y respeto. Sucedió curiosamente que su entorno volvió a fijarse seriamente en la teología, aunque casi siempre en forma desabrida, cuando ella, con una renuncia provisional a toda apologética, es decir, a todo intento por asegurarse un puesto en el exterior, quiso volver a reflexionar y concentrarse más rigurosamente en su propia tarea. La teología se asentará tanto más firmemente ante el *exterior* cuando, sin proceder prolijamente a explicarse y disculparse, *actúe* siendo fiel a su propia norma a la hora de presentarse en público. Eso no

lo ha hecho hasta el presente, y menos aún con el suficiente gozo y ánimo incansable. ¿Qué significa, por lo demás, «cultura» y «ciencia universal»? Durante los últimos cincuenta años, ¿no han llegado extrañamente estos conceptos a desdibujarse y, en todo caso, a hacerse demasiado problemáticos para que puedan servirnos aquí de orientación? Sea como fuere, no debe ser para nosotros una cuestión desdeñable conocer, desde la perspectiva del resto de la universidad del saber, qué es lo que hay que pensar de la teología y con qué fundamentación y justificación la teología desearía pertenecer, como ciencia *sui generis* –ciencia modesta, libre, crítica y gozosa– a esa universidad del saber. Pero esto, de momento, será para nosotros una *cura posterior*, una preocupación posterior; se trata de una cuestión que en principio habrá de dejar paso a otras cuestiones más urgentes. Su respuesta explícita podría quedar reservada –¿quién sabe?– para los esclarecimientos que la teología misma y su entorno académico pudieran experimentar durante el tercer milenio.

Por tanto, como «lugar» de la teología entenderemos aquí sencillamente la necesaria posición inicial que le ha sido asignada desde el *interior*, por su *objeto*, y desde la cual la teología ha de avanzar en todas sus disciplinas: bíblica, histórica, sistemática, práctica. Tal es precisamente la norma según la cual la teología ha de presentarse constantemente en público. Expresándonos en otros términos, hemos de decir a la manera castrense que se trata del puesto que el teólogo (ya se ajuste o no a él o a cualquiera de sus semejantes) debe ocupar (si no quiere que le arresten de inmediato) en la universidad del saber, o que él también debe mantener en todas las circunstancias dentro de cualquier catacumba.

El vocablo «teología» contiene el concepto de *logos*. La teología es una *logía*, lógica, logística, o lenguaje ligado al *Theos*, quien no sólo la hace posible, sino que también la determina. El ineludible significado de *logos* es aquí «palabra»,

aunque el *Fausto* de Goethe opinaba que era imposible estimar en tan alto grado a la palabra. *La palabra* no es la única determinación necesaria del lugar de la teología, pero es indudablemente la primera. La teología misma es una palabra, una respuesta humana. Sin embargo, lo que la convierte en teología no es su propia palabra o su propia respuesta, sino la palabra que ella *escucha* y a la que *responde*. La teología tiene como clave de su existencia a la palabra de Dios, porque la palabra de Dios precede a todas las palabras teológicas, creándolas, suscitándolas y siendo un desafío para ellas. Si la teología quisiera ser algo más o algo menos o algo diferente de una acción en respuesta a esa Palabra, entonces su pensar y su hablar humanos estarían vacíos, no dirían nada, serían vanos. Puesto que la palabra de Dios es escuchada y respondida por la teología, entonces ésta es una ciencia modesta y, al mismo tiempo, una ciencia libre, como señalábamos en los puntos 1 y 2 de nuestra «Aclaración». La teología es *modesta*, porque toda su *logía* no puede ser sino una *analogía* humana de esa Palabra; todo su dilucidar es únicamente un reflejar humano (¡un «especular», en el sentido latino de *speculum*!), y toda su producción no puede ser sino una reproducción humana. En resumen, la teología no es un acto creativo, sino únicamente una alabanza del Creador; una alabanza que en la mayor medida posible debe responder verdaderamente al acto divino de la creación. De manera semejante, la teología es *libre*, porque no sólo es exhortada por aquella Palabra a semejante analogía, reflexión y reproducción, es decir, a semejante alabanza de su Creador, sino porque además es liberada, autorizada, capacitada e impulsada hacia todo ello.

Aquí, por tanto, se trata de *algo más* que de la idea de que el pensar y el hablar teológico tengan que ser *dirigidos* por aquella Palabra y deban orientarse y medirse por ella. Tal cosa tendrán también que hacerla. Y son conceptos que resul-

tarán adecuados para su relación con los *testigos* de aquella Palabra, acerca de los cuales hablaremos la próxima vez. Pero para la relación de la teología con la Palabra misma, tales conceptos son demasiado débiles. Aquí no sucede que un pensar y hablar humano, con la respuesta dada ya a aquella Palabra (efectuada, por ejemplo, en la forma de una adecuada interpretación), estuviera necesitado obviamente de una regulación procedente de ella y tuviera que someterse a la misma. Aquí lo que sucede es que un pensamiento y hablar humano, como respuesta a aquella Palabra, es evocado primerísimamente por el acto creativo efectuado por la Palabra, y entonces llega a ser existente y actual. No sólo no habrá una teología en regla, sino que tampoco habrá en absoluto una teología evangélica sin la *precedencia* de aquella Palabra. Y dicha Palabra no tiene la teología primeramente que *interpretarla*, exponerla, hacerla comprensible. Eso tendrá que hacerlo después y de nuevo en relación con los testigos de aquella Palabra. Pero en su relación con ella misma, la teología no tiene nada que interpretar. En este punto, la respuesta teológica puede consistir únicamente en que aquella Palabra, con precedencia a toda interpretación, sea *confirmada y mostrada* como una Palabra hablada y percibida. Aquí se trata del acto teológico fundamental que incluye en sí todo lo demás y le da comienzo. *Omnis recta cognitio Dei ab oboedientia nascitur* (Calvino). La Palabra que no sólo regula a la teología y que no debe ser interpretada primeramente por ella, sino que en primerísimo lugar la fundamenta y constituye, la saca de la nada para llevarla al ser, la llama haciéndola salir de la muerte para entrar en la vida, tal es la *palabra de Dios*. Precisamente ante ella se encuentra el lugar en el que la teología se halla situada y en el que ha de situarse a sí misma incesantemente.

La palabra de Dios es la palabra que *Dios*, en medio de los hombres y dirigiéndose a todos los hombres (sea escuchada o

no lo sea), *ha hablado, habla y hablará*. Es la Palabra de su *acción* en los hombres, en favor de los hombres y con los hombres. Precisamente su acción no es una acción muda, sino una acción que, como tal, es hablante. Puesto que únicamente Dios es capaz de *hacer* lo que hace, sólo Él es capaz de *decir* en su obra lo que dice. Y así como su acción —en la pluralidad de su forma, encaminándose desde su origen hacia su meta—, no está escindida, sino que es *una sola*, así también su Palabra, en toda su emocionante riqueza, es simple, es *una sola*: no es ambigua sino unívoca, no es oscura sino clara y, por consiguiente, es muy comprensible tanto para el más sabio como para el más ignorante. Dios actúa, y al actuar también habla. Su Palabra se hace notoria. Y esa Palabra puede ser desoída *de facto*, pero nunca ni en ningún lugar puede ser desoída *de iure*. Nosotros hablamos del Dios del Evangelio, de su acción y de su obrar —y del *Evangelio*, en el cual su acción y su obrar como tal es su lenguaje—. Esta es su *Palabra*, el *Logos*, en la cual la *logía*, la lógica y la logística teológica tienen su base creativa y su vida.

La palabra de Dios es Evangelio, Palabra *buena*, porque es acción *buena* de Dios, Palabra que en esa acción se expresa y se convierte en interpelación. Recordemos lo que dijimos la última vez a propósito del punto 4. Por medio de su Palabra, Dios revela su acción en su *pacto* con el hombre, en la historia de la institución, conservación, ejecución y consumación del mismo. De esta manera es como Él se revela a *sí mismo*: revela su santidad, pero también su misericordia como padre, hermano y amigo, mas también su poder y majestad como el dueño y juez del hombre, y por consiguiente se revela a sí mismo como el que es la *parte prioritaria* en el pacto, se revela a sí mismo como el Dios del hombre. Pero en su palabra Dios revela también al *hombre* como criatura suya, como al deudor que es insolvente ante Él, como a quien está perdido en el juicio divino, pero también como a quien

está sostenido y salvado por su gracia, y de esta manera se halla liberado para Él, tomado de esta manera por Él a su servicio y obligado a Él; revela a ese hombre como a hijo y siervo suyo, como al amado por Él, y también como a quien es *la otra parte* en el pacto. En suma, revela al hombre como al hombre *de Dios*. Sobre esta doble revelación se trata en la palabra de Dios. El pacto –y por consiguiente, Dios como el Dios del hombre y el hombre como el hombre de Dios–, esta historia, esta *obra* es también, como tal, el enunciado de la *palabra* de Dios, un enunciado que la diferencia de todas las demás palabras. Este *Logos* es el Creador de la teología. Por medio de Él se le ha asignado a ella su lugar y su tarea. La teología evangélica existe al servicio de la Palabra acerca del pacto divino de gracia y de paz.

No decimos otra cosa distinta, sino que decimos lo mismo pero de manera concreta, cuando señalamos que la teología evangélica responde a la Palabra que Dios pronunció, sigue pronunciando todavía y volverá a pronunciar en la historia de *Jesucristo*, el cual consuma la historia de Israel. Invirtiendo el enunciado podemos afirmar que la teología responde a aquella Palabra hablada en la historia de *Israel* que llega a su culminación en la historia de *Jesucristo*. Dado que Israel está orientado hacia *Jesucristo* y dado que *Jesucristo* procede de Israel, se hace notorio –de manera universal precisamente en esa particularidad suya– el Evangelio de Dios, la buena Palabra del pacto de gracia y de paz establecido, mantenido, ejecutado y consumado por Dios, la buena Palabra acerca de la relación amistosa entre Dios y los hombres. Por consiguiente, la palabra de Dios no es la manifestación de la *idea* de semejante pacto y de tal relación. Es el *Logos* de esa *historia*, y por consiguiente el *Logos*, la Palabra del Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, quien, como tal, es el Padre de *Jesucristo*. Esta Palabra, la Palabra de esta historia, tendrá que escucharla la teología evangélica incesantemente de nue-

vo, tendrá que entenderla incesantemente de nuevo y tendrá que expresarla incesantemente de nuevo. Trataremos de ofrecer (con la brevedad que aquí se impone) un esbozo de lo que enuncia esta historia.

La historia habla en primer lugar sobre un Dios que hace que una comunidad étnica humana –como ejemplo de la humanidad entera– sea su pueblo; en ella actúa como *su* Dios, le habla, la trata y la interpreta como a *su* pueblo. El nombre de este Dios es *Yahvé*: «Yo soy el que Yo seré», o «Yo seré el que Yo soy», o «Yo seré el que Yo voy a ser». Y el nombre de su pueblo es *Israel*: «Luchador (no en favor de, sino) contra Dios». El pacto es el encuentro de este Dios con su pueblo en la historia común de ambos. El informe de esta historia, aunque resulta extrañamente contradictorio, no es ambiguo. Esta historia habla del encuentro ininterrumpido, del diálogo y, de este modo, de la comunión entre un Dios santo y fiel y un pueblo impío e infiel. Esta historia habla a la vez de la presencia, que nunca falla, del socio divino en el pacto y del fallo del socio humano, que debía ser santo como Él es santo, y debía responder con fidelidad a la fidelidad de Dios. Aunque esta historia habla terminantemente de la perfección con que Dios cumple el pacto, no habla de la perfección con que los hombres lo cumplen. El pacto no alcanza su forma perfecta en ese pueblo. Por eso, la historia de Israel señala más allá de sí misma; señala hacia un cumplimiento que, aunque insta a convertirse en realidad, todavía no ha llegado a ser real.

En este punto comienza la historia de *Jesucristo*, el Mesías de Israel. En ella la actividad y el hablar del Dios de Israel hacia su pueblo no cesa, sino que alcanza su consumación. El pacto antiguo, establecido con Abrahán, Isaac y Jacob, proclamado por Moisés y confirmado a David, se convierte con *Jesucristo* en un pacto nuevo. El Dios santo y fiel de Israel hace que entre en escena su socio humano santo y fiel. En medio de su pueblo, Dios hace que Uno se ha-



ga hombre, aceptando plena y totalmente para sí a ese hombre. Con él Dios expresa la misma solidaridad que un Padre tiene con su Hijo; afirma que Él, *Dios*, es idéntico con ese *hombre*. Indudablemente, lo que se cumplió en la existencia y aparición, en la obra y en la palabra de Jesús de Nazaret, es la historia de Dios y de su Israel, de Israel y de su Dios. Pero el cumplimiento de la historia de Israel no es la propia continuación por parte de ese pueblo, porque Dios suscitaría y llamaría a un nuevo Moisés, a otro profeta, a otro héroe. Sino que su cumplimiento es la inhabitación de Dios en ese hombre, actuando y hablando a través de él (menos que esto no bastaría, obviamente, para llenar aquel vacío). Lo que la historia de Jesucristo confirma en la consumación de la historia de Israel es *este acontecimiento* en el que el Dios de Israel consume el pacto establecido con su pueblo. La historia de Jesucristo está enraizada profundamente en la historia de Israel, pero se eleva excelsamente sobre la historia de Israel. Habla de la *unidad* realizada entre el *verdadero Dios* y el verdadero hombre, entre el Dios que desciende para entrar en comunión con el hombre, un *Dios clemente* en su libertad y un hombre que es exaltado a la comunión con Dios, un hombre agradecido en libertad a Dios. De esta manera, «Dios estaba en Cristo». Así era y es ese Uno, el Esperado en el pacto de Dios con Israel, el Prometido, pero que aún no había llegado. Y así era y es la palabra de Dios en su plena fisonomía, que se anunciaba primeramente en la historia de Israel, y que en este Uno llegó a ser *Palabra* hecha *carne*.

La historia de Jesucristo aconteció primera y principalmente para beneficio de *Israel*. Era la historia del pacto de Dios con *Israel* que alcanzó su meta en aquella historia subsiguiente. Y así, la palabra de Dios, que fue hablada plenamente en la historia de Jesucristo, al hacerse carne en él, sigue siendo primera y primordialmente la Palabra divina hablada concluyentemente a Israel. ¡No lo ovidemos jamás! Pero el

sentido del pacto concertado con él era y es la misión de Israel como mediador ante las *naciones*. Y éste sigue siendo el sentido del pacto establecido con Israel. La presencia de Dios en Cristo era la reconciliación del *mundo* con Él mismo, en este Cristo de Israel. En esta historia consumadora, la palabra de Dios era pronunciada por Cristo y con Cristo, mediante su obra realizada en Israel y con Israel. Su Palabra sigue siendo un anuncio consolador dirigido a *todos* los hombres, que son los hermanos del único Hijo de Dios: un anuncio que invita al arrepentimiento y a la fe. Es la Palabra buena de Dios acerca de su acción buena en medio y para bien de toda la creación. Es una Palabra dirigida a todos los pueblos y naciones de cada tiempo y lugar. Por eso, la tarea de la teología evangélica consiste en oír, entender y hablar acerca de la consumación de la palabra de Dios, en su perfección intensiva y extensiva como la Palabra del pacto de la gracia y la paz. En el Cristo de Israel esta Palabra se hizo *particular*, es decir, carne judía. Y en la particularidad de la carne, esta palabra de Dios se dirige *universalmente* a todos los hombres. El Cristo de Israel es el Salvador del mundo.

*Toda* esta palabra de Dios en Cristo es la Palabra a la que la teología ha de escuchar y responder. Es la palabra de Dios hablada en la conexión de la historia de Israel con la historia de Jesucristo y en la conexión de la historia de Jesucristo con la historia de Israel. Es la Palabra del pacto de Dios con el hombre, del hombre que se había apartado de Dios; pero es una Palabra que está dirigida al hombre, porque Dios mismo intercedió en favor del hombre.

Si la teología no quisiera hacer nada más que escuchar y expresar esta Palabra tal como aparece en el *conflicto* entre la fidelidad de Dios y la infidelidad del hombre, entonces la teología no respondería a la *totalidad* de la palabra de Dios. Si se limitara a expresar el conflicto que caracterizó a la historia de Israel en cuanto tal, la teología erraría completamen-

te por lo que se refiere a la verdad central de esa Palabra. Precisamente no existe una historia de Israel en sí y como tal. Existe únicamente la sola historia que, aunque tiene su fuente en la buena voluntad de Dios por superar los límites de Israel —«el que lucha contra Dios»—, se apresura sin embargo hacia una meta. Corre apresuradamente hacia la historia de Jesucristo, hacia el establecimiento del socio humano que, por su parte, es fiel al socio divino. En la historia de Israel no hay ningún mensaje que no señale más allá de sí mismo, que no exprese su carácter como la Palabra del socio divino que está actuando en ella. Cada uno de esos mensajes tiende hacia la consumación en la historia de Jesucristo. La historia de Israel, en cuanto contiene dentro de sí misma este mensaje, es ya —hasta este punto— Evangelio.

La teología no respondería tampoco a la totalidad de la palabra de Dios, si quisiera escuchar y hablar solamente de la Palabra hecha carne. Erraría por completo en cuanto a la verdad de esta Palabra, si proclamara simple y únicamente la historia de Jesucristo, el Salvador del mundo. ¡Como si la reconciliación del mundo con Dios se hubiera hecho a expensas, o con abstracción de las promesas dadas a Israel! Si la teología quiere escuchar y repetir lo que Dios ha dicho, tiene que permanecer atenta a lo que *sucedio* en la historia de Israel. Lo que sucedió fue el cumplimiento y la realización de la *reconciliación* de Israel. El viejo e incansable, pero ahora vencido *luchador contra Dios*, fue reconciliado por la voluntad del único Dios verdadero. Y precisamente en esa carne *judía* la palabra de Dios se extendió entonces por el mundo entero: «La salvación viene de los judíos» (Jn 4, 22). El pacto de Dios con el hombre no consiste *ni* simplemente en una de esas formas *ni* simplemente en la otra forma, sino en la sucesión y unidad de ambas formas de la historia de la obra de Dios. De manera semejante, la *Palabra* acerca del pacto se propaga en esa misma unidad, ya que es la Palabra

del mismísimo Dios, hablada tanto en la historia de Israel como en la historia de Jesucristo. Su sucesión y unidad constituyen el *Logos* total. Y esta unidad es la que la teología evangélica ha de escuchar y proclamar. Si la teología cumple este encargo, entonces asume y mantiene su puesto. Para utilizar una notable expresión paulina, la teología es entonces un «culto lógico de Dios» (*logike latreia*). La teología, aunque *no sólo* ella dado su encargo especial, está comprometida a ofrecer un «culto razonable» a Dios.

Una determinación más precisa del lugar de la teología evangélica exige que distingamos un grupo definido (aunque no definible estadísticamente) de *seres humanos*. Éstos disfrutaban de una posición *especial* y singular, única ciertamente, en su relación con la palabra de Dios. Pero su posición no es especial en virtud de una particular idoneidad de sus sentimientos, o por una determinada actitud ante la Palabra, o por el hecho de que todo eso les reporta especiales beneficios, honores y aureolas. Sino que es especial en virtud de la situación histórica específica con la que se han visto confrontados por esta Palabra, por el particular servicio al que la Palabra los llama y para el cual los pertrecha. Tales personas son los *testigos* de la Palabra. Para ser más concretos, ellos son sus testigos *primarios*, porque están llamados directamente por la Palabra para ser sus oyentes, y han sido destinados para la comunicación y confirmación de esa Palabra entre otras personas. Dichos hombres son los *testigos bíblicos de la Palabra*, los profetas del Antiguo Testamento y los apóstoles del Nuevo Testamento. En realidad, ellos llegaron a ser testigos contemporáneos en virtud de lo que habían visto y oído de esa historia. Otras personas, desde luego, fueron también testigos contemporáneos de semejante historia. Pero los profetas y apóstoles llegaron a ser y existieron como testigos oculares de aquellos actos realizados en su tiempo y fueron *oidores de la Palabra* hablada en su tiempo. Fueron destinados, nombrados y elegidos para esta causa por Dios, no por ellos mismos;

además, Dios les mandó y les dio poderes para que hablaran sobre lo que ellos habían visto y oído. El *Logos* de Dios según el testimonio dado por estas personas es el interés concreto de la teología evangélica. Aunque esta teología no tiene información directa acerca del *Logos*, sin embargo posee con gran fiabilidad esa información *indirecta*.

Los profetas del *Antiguo Testamento* dieron testimonio de la acción de Yahvé en la *historia de Israel*, de su acción como padre, rey, legislador y juez. Ellos contemplaron el amor libre y constructivo de Dios, un amor que, no obstante, fue un purificador; en la elección y vocación de Israel, ellos contemplaron la gracia de Yahvé, y en la clemente pero también severa y encolerizada dirección y gobierno de Dios sobre su pueblo, ellos entrevieron la incansable protesta y oposición de Dios a la conducta de Israel, que era el incorregible luchador contra Dios. La historia de Israel hablaba a los profetas. En las múltiples formas de esta historia ellos escucharon los mandamientos de Yahvé, sus juicios y amenazas, así como sus promesas, que no eran confirmaciones de sus propias preferencias religiosas, morales o políticas, ni de sus ideas, opiniones y postulados optimistas o pesimistas. Nada de eso; lo que ellos escucharon fue la voz soberana del *Dios de la alianza*: «Así dice el Señor». Se trata del Dios que es constantemente fiel a su socio humano infiel. Era la Palabra misma de Dios la que capacitó, autorizó y llamó a hacerla resonar como un eco a aquellos testigos, ya fuera como profetas en el sentido estricto del término, o como narradores proféticos, o bien ocasionalmente como juristas, o como poetas proféticos, o como maestros de sabiduría. Desde luego, al dar su testimonio, ellos escuchaban también al de sus predecesores, asimilando de una manera o de otra las respuestas ya dadas e incorporándolas a sus propias respuestas. Era la Palabra misma de Yahvé, tal como fue hablada en su historia con Israel, la que ellos hicieron oír a su pueblo. Claro está que ca-

da profeta hablaba también dentro de los límites y horizontes de su tiempo, en el marco de sus problemas, de su cultura y de su lenguaje. Ellos hablaban, ante todo, *viva voce*, pero también escribían esas palabras o las consignaron por escrito para que fueran recordadas por las generaciones sucesivas. El *canon* del Antiguo Testamento es una recopilación de esos escritos, que fueron recibidos y reconocidos en la sinagoga. Su contenido era tan persuasivo que fueron aceptados como testimonios auténticos, fieles y autoritativos de la palabra de Dios. La teología evangélica escucha el testimonio del Antiguo Testamento y lo hace con la mayor seriedad y no simplemente como una especie de prelude del Nuevo Testamento. La regla clásica es: *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet* («El Nuevo Testamento se halla escondido en el Antiguo Testamento, y el Antiguo Testamento se hace patente en el Nuevo Testamento»). Cuando la teología optó por hacer caso omiso de esta regla, cuando se contentó con existir en el aire, pretendiendo orientarse exclusivamente por el Nuevo Testamento, sufrió la constante amenaza de la carcoma en sus propios huesos.

Sin embargo, la teología ha de orientar evidentemente su atención hacia la *meta* de la historia de Israel, hacia la Palabra *profética* hablada en esa historia, hacia la *historia de Jesucristo*, tal como se halla atestiguada por los varones apostólicos del *Nuevo Testamento*. Lo que esos hombres vieron y oyeron, lo que sus manos tocaron, fue el cumplimiento de la alianza: la existencia y aparición del socio *humano* que fue obediente a Dios. Este cumplimiento fue el Señor que vivió como siervo, sufrió y murió en lugar de los desobedientes; el Señor que descubrió pero también cubrió la locura de ellos, aceptando sobre sí mismo y eliminando su culpa y reconciliándolos con su socio divino. En la muerte de este Señor, los apóstoles vieron vencido y derrotado a quien luchaba *contra* Dios. Y en la vida de ese Señor vieron aparecer a otro hom-

bre, al luchador *en favor de Dios*. En él vieron la santificación del nombre de Dios, la llegada de su Reino, el cumplimiento de su voluntad en la tierra. En este acontecimiento que tuvo lugar en el tiempo y en el espacio, en la «carne», a ellos se les permitió escuchar la palabra de Dios en su *gloria*, como una prenda, una promesa, una advertencia y un consuelo dirigidos a todos los hombres. Por el encargo que Jesús dio a los apóstoles, ellos fueron enviados a todo el mundo para testificar ante todos los hombres que *Jesús es esta Palabra de Dios*.

De nuevo, el tema y el vigor de ese encargo no eran las impresiones que ellos habían recibido de Jesús, la estima en que tenían a su persona y a su obra; tampoco su fe en él. Sino que su tema era la poderosa palabra de Dios hablada en la resurrección de Jesús de entre los muertos, la cual confirmó a su vida y a su muerte el poder y el dominio sobre todas las criaturas de todos los tiempos. Los apóstoles hablaron, refirieron, escribieron y predicaron acerca de Jesús como hombres que habían sido iluminados e instruidos de esta manera directa. Hablaron como hombres que tenían tras de sí la tumba vacía y ante ellos al Jesús vivo. Fijémonos bien en que, *aparte de* la historia de Jesús como la Palabra poderosa en la que se reveló el acto reconciliador de Dios, los apóstoles carecían de todo interés por cualquier otro aspecto de la historia de Jesús. Ellos hacían caso omiso de cualquier realidad que hubiera podido preceder a esa historia de salvación y revelación. Simplemente *no existía* tal realidad; por eso, ellos no podían conocer ni interesarse por tal realidad hipotética. La historia de Jesús era real, y real para *ellos*, ante todo como historia de salvación y revelación. Para ellos, la realidad de Jesús estaba vinculada exclusivamente con la proclamación que ellos hacían, y se basaba en la autoproclamación de Jesús como *Kyrios*, Hijo de Dios e hijo del hombre. No era ni un «Jesús histórico» ni un «Cristo de la fe» a quien ellos

conocían y proclamaban, ni era la imagen abstracta de alguien en quien ellos todavía no creían, ni tampoco la imagen, igualmente abstracta, de alguien en quien ellos creyeron únicamente después. No; ellos proclamaban concretamente al único Jesucristo que se había encontrado con ellos antes incluso de que creyeran en él. Después de que Jesús les abriera los ojos por medio de su propia resurrección de entre los muertos, ellos fueron capaces de decir quién era aquel que se les había dado a conocer *antes de* la resurrección. Un doble Jesucristo, uno que existió *antes* de Pascua y otro que existió *después* de Pascua, sólo puede deducirse de los textos del Nuevo Testamento cuando previamente se ha insertado de manera arbitraria esa duplicidad en dichos textos. Incluso desde el punto de vista de la «crítica histórica», tal manera de proceder debiera considerarse como profundamente sospechosa. El origen, el objeto y el contenido del testimonio del Nuevo Testamento fueron y son la única historia de la salvación y de la revelación en la que Jesucristo es la acción de Dios y la palabra de Dios. Con anterioridad y con posterioridad a esta historia, todo lo que los testigos del Nuevo Testamento podían contemplar era su comienzo en la historia de *Israel*, según se hallaba atestiguado por el *Antiguo Testamento*. Hacia *esta* historia precedente, y hacia esta sola historia, ellos se hallaban orientados constantemente. El *canon* del Nuevo Testamento es una colección de testimonios, fijados por escrito y transmitidos, que refieren la historia de Jesucristo en una manera que se mostraba a sí misma como auténtica ante las comunidades de los siglos II, III y IV. En contraste con todas las clases de literaturas semejantes, esas comunidades aprobaron el canon como el documento original y fiel de lo que los testigos de la resurrección habían visto, oído y proclamado. Ellas fueron las primeras en reconocer esa colección como testimonio genuino y autoritativo de la única palabra de Dios, al mismo tiempo que aceptaban de

la sinagoga, con notable naturalidad y espontaneidad, el canon del Antiguo Testamento.

Trataremos de esclarecer a continuación de qué manera la teología evangélica se relaciona con este testimonio bíblico de la palabra de Dios.

1. En primer lugar, la teología comparte con la profecía bíblica y con el apostolado un interés común por la respuesta *humana* a la Palabra divina. Los testigos del Antiguo y del Nuevo Testamento eran hombres como los demás, hombres que habían oído la Palabra y daban testimonio de ella de una manera humana: en un lenguaje, imaginación y pensamiento que eran humanos y se hallaban condicionados por el espacio y el tiempo. Eran *teólogos*, pero a pesar de tener una orientación idéntica hacia un objeto idéntico, diferían ampliamente unos de otros en su condición de teólogos. Algo diferente de la intención *de ellos*, algo que sea más o menos que eso, no puede constituir la sustancia de la teología evangélica. En su estudio de los dos Testamentos, lo que la teología ha de aprender –y no en último lugar– es el método del pensamiento y del lenguaje *humanos* en cuanto se hallan orientados hacia la palabra de Dios.

2. En segundo lugar, la teología no es, a pesar de todo, ni profecía ni apostolado. Su relación con la palabra de Dios no puede compararse con la posición de los testigos bíblicos, porque la teología puede conocer únicamente de segunda mano la palabra de Dios, vislumbrándola tan sólo en el espejo y oyéndola en el eco del testimonio bíblico. Por tanto, el puesto de la teología *no* debe situarse en el mismo plano o en un plano similar al de esos primeros testigos. Y ya que en la práctica la respuesta humana a la Palabra consistirá siempre parcialmente en una cuestión básica, la teología no puede ni debe presumir de que su respuesta humana se halle de alguna forma en relación inmediata con la Palabra hablada por Dios

mismo. En aquel preciso momento en que todo dependía del estar presente, la teología científica, tal como quedó definida antes en estas lecciones, se hallaba completamente ausente.

3. En tercer lugar, la teología no puede situarse en modo alguno *por encima* de los testigos bíblicos. El teólogo posiblemente poseerá seguramente mejores conocimientos de astronomía, zoología, psicología, fisiología, etcétera que aquellos testigos bíblicos. Pero en lo que respecta a la palabra de Dios, el teólogo no tiene justificación alguna para comportarse, en relación con tales testigos, como si poseyera mejores conocimientos que ellos acerca de la Palabra. Él no es ni el rector de un seminario ni el responsable último de un centro de estudios teológicos avanzados, al que se le hubiera dado alguna autoridad sobre los profetas y los apóstoles. Él no puede concederles ni negarles que manifiesten su opinión, como si ellos fueran colegas suyos de la facultad. Aún menos es el teólogo un profesor de bachillerato que estuviera autorizado para mirar por encima del hombro, con benevolencia o con desdén, a sus alumnos, ni para corregirles sus cuadernos de apuntes, ni para concederles calificaciones de notable, aprobado o suspenso. Incluso el más pequeño, el más extraño, el más sencillo o el más anónimo de los testigos bíblicos tiene una incomparable ventaja acerca de la Palabra reveladora, por encima incluso del más piadoso, del más docto y del más sagaz de los teólogos posteriores. Desde este especial punto de vista y por esta manera suya especial, el testigo ha pensado, hablado y escrito sobre la Palabra reveladora y ha actuado en directa confrontación con ella. Toda la teología subsiguiente, así como la totalidad de la comunidad que existe después del acontecimiento, no se encontrará jamás a sí misma en la misma situación de confrontación directa.

4. En cuarto lugar, la teología ocupa en su totalidad una posición *por debajo* de los escritos bíblicos. Aunque la teo-

logía es consciente de todo el carácter humano y condicionado de dichos escritos, sabe y considera que los escritos de los que ella se ocupa son escritos *sagrados*. Esos escritos están seleccionados y separados; merecen y exigen respeto y atención de carácter extraordinario, porque tienen relación directa con la obra y la palabra de Dios. Si la teología trata de aprender acerca de la profecía y del apostolado, podrá hacerlo únicamente y en todo caso escuchando a los testigos proféticos y apostólicos. No tendrá que aprender tal o cual verdad importante, sino la única cosa que resulta necesaria. Y con respecto a esta única cosa de la que todo lo demás depende, los testigos bíblicos se hallan mejor informados que los teólogos. Por esta razón la teología tiene que aceptar que *ellos* la miren por encima del hombro y corrijan sus cuadernos de apuntes.

5. En quinto lugar, lo único de lo que toda la teología depende es de la conformidad con el Dios del Evangelio. Esta conformidad no debe considerarse nunca como algo ya dado; no se halla nunca inmediatamente disponible; no puede ser transportada jamás por el teólogo en ningún bolso o cartera intelectual o espiritual. El *conocimiento* del Emmanuel, *del Dios del Evangelio, del Dios del hombre y para el hombre*, incluye el conocimiento íntimo del hombre de Dios. El hecho de que Él sea el Dios de Abrahán, el Dios de Israel, el Dios del hombre, es la maravillosa distinción que hace que Yahvé sea diferente de los dioses de otras teologías. La teología tiene a Emmanuel –verdadero Dios, verdadero hombre– como su objeto, cuando la teología procede de la Sagrada Escritura y retorna a ella. «Ella es la que da testimonio de mí». La teología únicamente llega a ser teología evangélica cuando el Dios del Evangelio *se encuentra con ella* en el *espejo* y en el *eco* de la Palabra profética y apostólica. Tiene que captar también la obra y la palabra de Dios como el tema y el problema de *su propio* pensamiento, de la misma

manera que el yahvista y el elohísta, Isaías y Jeremías, Mateo, Pablo y Juan vieron y escucharon esa Palabra. Muchas otras cosas, mucho de lo que es interesante, bello, bueno y verdadero puede transmitirse y desvelarse a la teología por *influencia de las diferentes clases de literatura antigua y nueva* de índole diferente. Pero con respecto al tema y al problema que la convierte en ciencia teológica, la teología, quíerese o no, tendrá que recurrir a esta literatura que denominamos Sagrada Escritura.

6. En sexto lugar hemos de señalar que la teología encuentra, no obstante, en la Sagrada Escritura un testimonio *polifónico*, no monótono, de la obra y de la palabra de Dios. Todo lo que puede oírse en ella se encuentra diferenciado. No se trata sólo de las voces del Antiguo y del Nuevo Testamento en cuanto tales, sino también de las numerosas voces que se pronuncian dentro de ambos. Debemos señalar que la base primaria y real de esta diferenciación no reside en las diversas circunstancias psicológicas, sociológicas y culturales que existían para cada testigo. Existe, desde luego, semejante base preliminar para la diferenciación en la gran abundancia de testigos bíblicos, en los variados factores que influían en sus finalidades y puntos de vista, en la variedad de sus lenguajes y en la teología especial de cada uno. Sin embargo, la base primaria se encuentra en la multiplicidad objetiva y en los contrastes internos mantenidos dentro del movimiento de la historia de la alianza: esa historia que ellos nuevamente refieren y afirman. Este movimiento lo abarca todo; incluye aun los más pequeños elementos, reflejando la interacción de la unión y la desunión entre Dios y el hombre, tal como los testigos la reflejan. Por eso, aunque la teología se halla confrontada, ciertamente, con el Dios Uno, sin embargo Él es uno en la plenitud de su existencia, de su acción y de su revelación. En la escuela de los testigos, la teología no puede llegar a ser en modo alguno monolítica, monoma-



niaca, monótona o infaliblemente aburrida. De ningún modo la teología puede ligarse o limitarse a sí misma a algún tema especial. En esta escuela la teología se habrá de orientar hacia la incesante sucesión de los diferentes *loci* de la obra y palabra divinas, y de esta manera la comprensión, el pensamiento y el lenguaje teológicos recibirán su lugar definido. En la escuela de estos testigos, la teología comienza inevitablemente a caminar, aunque teniendo siempre en su mente la misma meta. Va en migración del Antiguo Testamento al Nuevo Testamento, y retorna de nuevo, desde el yahvista hasta el código sacerdotal, desde los salmos de David hasta los proverbios de Salomón, desde el evangelio de san Juan hasta los evangelios sinópticos, desde la Carta a los gálatas hasta la Carta de Santiago, y así incesantemente. Dentro de todos esos escritos la peregrinación conduce de un nivel de la tradición a otro, teniendo en cuenta cada etapa de la tradición que pudiera estar presente o que pudiera sospecharse. A este respecto, la labor de la teología podría compararse con la tarea de *rodear* una alta montaña, la cual, a pesar de ser una misma y única montaña, existe y se manifiesta a sí misma en formas muy diferentes. El Dios «eternamente *rico*» constituye el contenido del conocimiento de la teología evangélica. El *único* misterio divino es conocido solamente en la *desbordante* plenitud de los designios, de los caminos y de los juicios de Dios.

7. En séptimo lugar, la teología responde al *Logos* de Dios, cuando se esfuerza por escucharle a Él y hablar de Él en un *lenguaje* siempre nuevo, basándose en la autorrevelación de Dios en la Sagrada Escritura. Su investigación de la Escritura consiste en preguntar a los *textos* si quieren dar testimonio de Dios, y *hasta qué punto*; si a pesar de su completa humanidad reflejan y son un eco de *la palabra de Dios*, la cual no es conocida ya con anterioridad en ninguna parte, pero es una Palabra que quiere ser vista y escuchada incesantemente,

que ha de salir constantemente a la luz. Con esta abierta y sincera pregunta acerca de la Palabra, la teología se sitúa ante la Sagrada Escritura. Todas las demás cuestiones están coordinadas con esta pregunta y subordinadas a ella. Sólo ofrecerán ayudas técnicas a *su* respuesta. Actualmente se oye a menudo que la tarea «exegético-teológica» consiste en traducir las afirmaciones bíblicas del lenguaje de tiempos pasados al lenguaje del hombre moderno. Esto suena curiosamente como si el contenido, el sentido y la intención de los enunciados bíblicos fueran relativamente fáciles de averiguar y se supusieran como ya conocidos. Entonces la principal tarea consiste sencillamente en lograr que tales enunciados sean comprensibles y relevantes para el mundo moderno, sirviéndose para ello de alguna clave lingüística. El mensaje está muy bien, se dice, pero «¿cómo será posible transmitirlo al hombre de la calle?». Sin embargo, la verdad de la cuestión es que las afirmaciones de la Biblia no son evidentes por sí mismas; la Palabra misma de Dios, tal como se halla atestiguada en la Biblia, no resulta obvia de forma inmediata en ninguno de sus capítulos o versículos. Lejos de eso, la verdad de la Palabra hay que *buscarla* con precisión para lograr entenderla en su profunda sencillez. Hay que utilizar todos los recursos posibles: la crítica y el análisis filológico e histórico, el estudio atento de las relaciones textuales más próximas y más remotas; por otra parte, habrá que echar mano de todos los recursos de que la imaginación disponga para formular conjeturas.

La cuestión *acerca de la Palabra* y únicamente esta cuestión es la que responde y hace justicia a la intención de los autores bíblicos y a sus escritos. Pero, además, ¿no haría también esta cuestión justicia al hombre moderno? Si el hombre moderno está seriamente interesado por la Biblia, no pretende en verdad que le traduzcan la Biblia a su propia jerga transitoria. Lejos de eso, desea participar, él mismo, en el esfuer-

zo por aproximarse más a lo que figura *en ella*. Este esfuerzo es la deuda que la teología tiene con el hombre moderno y, sobre todo, con la Biblia misma. «Lo que figura en ella», en las páginas de la Biblia, es el testimonio dado a la *palabra de Dios*, la palabra de Dios en este testimonio de la Biblia. Sin embargo, saber hasta qué punto se encuentra en ella es un hecho que exige una incesante labor de descubrimiento, interpretación y reconocimiento. Exige un incansable esfuerzo; más aún, un esfuerzo que no deja de ir acompañado de sudor y de lágrimas. Los testigos bíblicos y la Sagrada Escritura se presentan ante la teología como el objeto de este esfuerzo.

## LA COMUNIDAD

Cuando la teología se confronta con la palabra de Dios y con sus testigos descubre que su lugar más propio es la *comunidad*, y no un determinado lugar en el espacio abstracto. El término «comunidad» es el adecuado, ya que desde un punto de vista teológico resulta conveniente evitar en la medida de lo posible, por no decir totalmente, el término «Iglesia». En todo caso, este último término, oscuro y sobrecargado de sentidos, debe ser interpretado de manera inmediata y consecuente por el término «comunidad». Lo que en algunas ocasiones puede llamarse «Iglesia» es, como Lutero solía decir, la «Cristiandad» (entendida más como una nación que como un sistema de creencias). La Cristiandad es la colectividad reunida, fundada y ordenada por la palabra de Dios, la «comunidad de los santos». Éstos «santos» son las personas a las que llegó la Palabra y fueron movidas de tal modo por ella, que no pudieron sustraerse a su mensaje y llamamiento. Es decir, fueron hechas capaces, deseosas y dispuestas a recibirla en calidad de testigos secundarios de ella, ofreciéndose a sí mismas, ofreciendo sus vidas, su pensamiento y su lenguaje al servicio de la palabra de Dios. La Palabra llama reclamando fe, exige ser aceptada con reconocimiento, confianza y obediencia. Y puesto que la fe no es un fin en sí misma, este clamor de la Palabra significa que ella exige ser proclamada al mundo, hacia el cual la Palabra está dirigida desde el principio.

La Palabra, en primerísimo lugar, insiste en ser anunciada por el coro de sus testigos primarios; la comunidad represen-

ta a los testigos secundarios, a la sociedad de las personas que han sido llamadas a creer en ella y simultáneamente a dar testimonio de ella ante el mundo. En esta comunidad es donde la teología tiene también su lugar especial y su función.

«Creí y por eso hablé». Esta actitud, inspirada a Pablo por el salmista, indica la situación peculiar de la comunidad entera, como tal, y en último término la situación de cada uno de sus miembros. La comunidad está confrontada con la palabra de Dios y está creada por ella. Es *communio sanctorum*, la «comunión de los santos», porque es *congregatio fidelium*, la «congregación de los fieles». Y como tal, es la *coniuratio testium*, la «confederación de los testigos» que pueden y deben hablar porque creen. La comunidad no habla únicamente con palabras. Habla por el hecho mismo de su existencia en el mundo; por su actitud característica ante los problemas del mundo; y, más aún y especialmente, por su servicio callado a todos los desfavorecidos, débiles y necesitados que hay en el mundo. Habla, finalmente, cuando ora por el mundo. Y todo esto lo hace porque a ello le llama la palabra de Dios, y no puede por menos de hacerlo porque cree. Desde el comienzo mismo, la comunidad se expresa también a sí misma en palabras y sentencias por las cuales, con arreglo a lo que la Palabra la exhorta a hacer, trata de que su fe pueda escucharse. La obra de la comunidad consiste, por otra parte, en el testimonio que da mediante palabras pronunciadas y palabras escritas, es decir, consiste en la autoexpresión verbal, a través de la cual ella cumple su encargo de predicar, enseñar y aconsejar pastoralmente. Y aquí comienza el servicio especial, la función peculiar de la teología en la comunidad.

La distancia que existe entre la *fe* de la comunidad y su *lenguaje* pone de manifiesto un problema. ¿Cuál es la *recta* comprensión de la Palabra que encuentra fe, el *recto* pensamiento acerca de esta Palabra, la manera *recta* de hablar de

ella? Aquí el término «recto» no significa piadoso, edificante, inspirado e inspirador; ni tampoco significa algo que se ajusta a las categorías de la razón, del pensamiento y del lenguaje en la vida cotidiana. Aunque tales propiedades serían ciertamente muy adecuadas para el lenguaje de la comunidad, sin embargo no tienen significación decisiva para lo que este lenguaje tiene que conseguir. Lo que está en juego es la *búsqueda de la verdad*. Fijémonos en que dicha búsqueda de la verdad no se le impone a la comunidad desde el mundo exterior (como se ha sugerido en buena parte en los tiempos modernos). La búsqueda no se impone en el nombre y por la autoridad de alguna norma general de la verdad o por algún criterio que sea universalmente proclamado como válido. Al contrario, se trata de algo que llega desde dentro, o más exactamente, desde lo alto; procede de la palabra de Dios, que fundamenta a la comunidad y a su fe.

Por todo ello, la cuestión acerca de la verdad no se enuncia de la siguiente manera que nos resulta hasta familiar: ¿Es verdad que existe Dios? ¿Dios ha efectuado realmente una alianza con el hombre? ¿Es Israel realmente su pueblo escogido? ¿Murió Jesús efectivamente por nuestros pecados? ¿Resucitó realmente de entre los muertos para nuestra justificación? ¿Es efectivamente Señor para nosotros? Así es como preguntan los necios en su corazón, los necios que solemos ser constantemente cada uno de nosotros. En teología la cuestión acerca de la verdad se plantea a otro nivel: La comunidad, ¿entiende rectamente la Palabra en su pureza como la verdad que es?, ¿comprende con adecuada sinceridad la Palabra que fue hablada en y con todos esos acontecimientos? ¿refleja cuidadosamente la Palabra y habla de ella en conceptos claros?, ¿se halla la comunidad en condiciones de dar con responsabilidad su testimonio secundario y de hacerlo con buena conciencia? Tales son las preguntas que se le plantean a la comunidad, preguntas que son en realidad urgentes sólo

para el pueblo de Dios, y con respecto a las cuales ninguna respuesta positiva puede considerarse jamás o en ninguna parte para siempre. Incluso el lenguaje más capaz de la fe más viva es una obra humana. Y esto significa que la comunidad puede extraviarse en su proclamación de la palabra de Dios, en su interpretación del testimonio bíblico y, por último, en su propia fe. En vez de servir de ayuda, la comunidad puede ser un obstáculo para la causa de Dios en el mundo si la entiende de una manera que sea parcial o del todo errónea, mediante un pensamiento desviado o alterado, mediante un lenguaje torpe o demasiado sutil. Día tras día la comunidad debe orar para que tal cosa no suceda, pero debe hacer también lo que le corresponde en la *obra* rigurosa que va encaminada a dicha meta. Esta obra es la obra *teológica*.

No existe ningún otro camino. En principio, a la comunidad y a toda la Cristiandad se les exige y se las llama para que realicen dicha obra. La cuestión que ha de plantearsele incesantemente a la comunidad y a todos sus miembros se resume en saber si tal comunidad es un verdadero testigo. Por tanto, la cuestión afecta no sólo al lenguaje de la comunidad, sino también a su misma existencia. La comunidad habla en medio del mundo circundante mediante las posiciones que adopta respecto a los problemas políticos, sociales y culturales del mundo. Pero la cuestión de la verdad afecta también a la comunidad en relación a su sistema de culto, a su disciplina, constitución y administración, así como en relación a su callada labor ministerial (que quizás no sea, ni mucho menos, tan callada).

Puesto que la vida cristiana es también consciente o inconscientemente un testimonio, la cuestión acerca de la verdad afecta no sólo a la comunidad sino también a cada cristiano. Él es responsable a su vez en lo referido a la búsqueda de la verdad en este testimonio. Por ello, cada cristiano, como tal, está llamado también a ser un teólogo. Y mucho más lo

están las personas que tienen un encargo especial en la comunidad, ¡aquellos cuyo servicio tiene que ver destacadamente con el lenguaje en el sentido más estricto del término! Resulta siempre un fenómeno sospechoso que a dirigentes eclesiásticos (lleven o no la cruz pectoral) o también a ardientes evangélicos, predicadores o bien intencionados luchadores en favor de tal o cual causa cristiana, se les oiga decir, con buen humor y también con un poco de desdén, que la teología después de todo no es asunto suyo. «¡Yo no soy un teólogo; yo soy un gestor!». Eso me decía un destacado eclesiástico inglés. Y resulta exactamente igual de pernicioso que no pocos predicadores, después de haber cambiado sus años de estudio por la rutina del servicio práctico, piensen que están autorizados para olvidarse de la teología, como la mariposa abandona su existencia de oruga, cual si fuera algo que ya se acabó para ellos. Tal cosa no es justificable en absoluto. El testimonio cristiano debe forjarse incesantemente en el fuego de la cuestión acerca de la verdad. De lo contrario, en ningún caso y en ningún momento podrá ser un testimonio sustancial y responsable, y por consiguiente fidedigno y vigoroso. La teología no es una empresa que pueda ser confiada alegremente a otros por cualquiera que esté vinculado al *ministerium Verbi Divini* («ministerio de la palabra de Dios»). No es un *hobby* para algunos individuos especialmente interesados y dotados para ella. Una comunidad que esté despierta y sea consciente de su encargo y tarea en el mundo, será necesariamente una comunidad *interesada* teológicamente. Esto se aplica con mayor razón todavía a aquellos miembros de la comunidad que han recibido un encargo especial.

Resulta conveniente que exista una actividad teológica *especial*, exactamente igual que se favorecen otras especializaciones en distintas tareas de la comunidad. La especial ciencia, investigación o doctrina teológica se concentra en exa-

minar toda la actividad comunitaria a la luz de la cuestión de la verdad. Funciona —hasta cierto punto— de manera vicaria e incluso profesional. Más aún, se halla relacionada con la comunidad y con su fe de la misma manera aproximadamente que la jurisprudencia se halla relacionada con el Estado y con sus leyes. Por tal razón, la investigación y la doctrina de la teología no son un fin en sí mismas, sino que, lejos de eso, son funciones de la comunidad y especialmente de su *ministerium Verbi Divini*. La teología tiene que prestar servicio directamente a la comunidad y de manera especial a aquellos miembros que están encargados de predicar, enseñar y aconsejar. La tarea que la teología debe cumplir continuamente es la de estimular y dirigir a esas personas para que afronten de forma adecuada la cuestión de la debida relación de su lenguaje humano con la palabra de Dios, la cual es el origen, el objeto y el contenido de ese lenguaje. La teología debe proporcionarles práctica en la debida relación con la búsqueda de la verdad, demostrándoles y ejemplificándoles la comprensión, el pensamiento y el discurso apropiados para ella. Debe acostumbrarles al hecho de que aquí nada puede considerarse como obvio por sí mismo, de que el trabajo, exactamente igual que la oración, es indispensable. Tiene también la tarea de mostrar las trayectorias según las cuales ha de llevarse a cabo esta tarea. La teología sería un puro fracaso, si se situara a sí misma en alguna altura eminente, desde la cual se preocupara únicamente de Dios, del mundo, del hombre y de algunas otras cuestiones, quizás de cuestiones de interés histórico, en vez de ser teología para la *comunidad*. Como el péndulo que regula los movimientos de un reloj, la teología está encargada del servicio razonable de la *comunidad*. Recuerda a todos sus miembros, especialmente a aquellos que tienen mayores responsabilidades, lo sería que es su situación y su tarea. De esta manera les abre el camino hacia la libertad y el gozo en el servicio que prestan.

Con todo, para servir a la comunidad de *hoy día*, la teología ha de estar enraizada en la comunidad de *ayer* y de *anteayer*. Su testimonio de la Palabra y la profesión de su fe ha de tener su origen, como la comunidad misma, en la comunidad de tiempos pasados, de la cual surgió la comunidad actual. La teología ha de tener también su origen en la *tradición* más antigua y en la más reciente, que determina la forma presente de su testimonio. El fundamento de su investigación y de su instrucción se le da a la teología de antemano, juntamente con la tarea que ella ha de cumplir. La teología no trabaja en algún lugar situado por encima del fundamento de la tradición, como si la historia de la Iglesia comenzara justamente hoy. Sin embargo, la tarea especial de la teología es una tarea *crítica*, a pesar de su carácter relativo. El fuego de la *búsqueda de la verdad* tiene que inflamar la proclamación de la comunidad y la tradición que determina esa proclamación. La teología tiene que reconsiderar la confesión de la comunidad, examinándola y repensándola a la luz de su permanente fundamento, objeto y contenido.

A la fe de la comunidad se le pide que trate de entender. La fe que trata de entender, *fides quaerens intellectum*, es lo que la teología ha de encarnar y representar. Lo que a la fe la distingue del asentimiento ciego es precisamente su carácter especial como «fe que trata de entender». Ciertamente, el presupuesto que respalda todo esto será que la comunidad misma se halle siguiendo la senda correcta en el pasado reciente o en el pasado remoto, o que, en todo caso, no discurra precisamente por una senda equivocada. Por consiguiente, la confianza fundamental, en vez de la desconfianza, será la actitud inicial de la teología hacia la tradición que determina a la Iglesia del momento presente. De esta manera, cualesquiera cuestiones y propuestas que la teología deba dirigir a la tradición, no tendrán que imponerse forzosamente a la comunidad como si fueran un decreto; tales averiguaciones de-

berán presentarse únicamente a la comunidad para que ella las considere como sugerencias bien ponderadas. Sin embargo, la teología no permitirá que ninguna autoridad eclesial obstaculice la realización sincera de su propia tarea crítica. Y lo mismo habrá que decir de cualesquiera voces alarmadas que procedan del seno del pueblo de Dios. La tarea de la teología es la de discutir libremente las reservas así como las propuestas de mejora que se le presenten en las reflexiones sobre el testimonio heredado por la comunidad. La teología dice *credo*, yo creo, juntamente con la comunidad actual y con sus padres. Pero dice *credo ut intelligam*, «creo a fin de entender». Para que logre esa comprensión, habrá que concederle un determinado margen de libertad para el bien de la comunidad misma. Hay tres puntos en los que esta libertad resulta fundamental.

1. En primer lugar, un presupuesto tácito en nuestra última lección sobre el testimonio inmediato de la palabra de Dios es que nosotros sabemos *quiénes* son esos testigos. Presuponíamos que tanto la comunidad como la teología conocen la identidad de dichos testigos, los cuales, por ser testigos inmediatos, son autoritativos para la comunidad y para su servicio. Otra presuposición más es que sabemos *qué* escritos han de ser leídos e interpretados como «Sagradas» Escrituras, y han de ser reconocidos y respetados como la norma teológica. En realidad, sabemos eso porque la teología es un servicio en la comunidad y para la comunidad, y porque brota de la tradición de la comunidad. En esta materia la teología se atiene a aquella confesión que es quizás la más importante y de mayores consecuencias de todas las confesiones de fe de la Iglesia, es decir, se atiene a la selección de diversos escritos que se confirmaron a sí mismos ante la comunidad como testimonios proféticos y apostólicos genuinos. Esta selección fue aceptada unánimemente por la comunidad de los primeros siglos. El carácter de esos escritos

como tales atestiguan lo que los padres de aquellos días reconocían y confesaban con fe en la palabra de Dios, cuya imagen y eco percibían en semejantes escritos. A este conocimiento y confesión, la comunidad de los siglos sucesivos se ha comprometido también a sí misma hasta nuestros días, y con ello ha tenido, en su totalidad, una positiva y fiel experiencia. Precisamente este *canon* tradicional es la hipótesis de trabajo a la que la teología ha de atreverse sencillamente en primer lugar. Y ha de hacerlo por la razón decisiva de que ella no puede rehusar adherirse a ese antiquísimo acto de fe, si es que quiere prestar un servicio en la comunidad y para la comunidad.

Ahora bien, la tarea precisa de la teología es *credo ut intelligam* («creo para entender»). En el cumplimiento de esta tarea, la teología trata de captar y entender específicamente una cosa: hasta qué punto la colección de escritos canónicos reconocidos entonces y más tarde es efectivamente el canon de la *Sagrada* Escritura. Pero ¿cómo podrá decidirse esta cuestión, si no es mediante el conocimiento del *contenido* de tales escritos? ¿De qué otra manera podrá examinarse la rectitud del respeto tradicional hacia el canon, si no es practicando esa hipótesis de trabajo? ¿De qué otra manera podrá hacerse, si no es *preguntando* a los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento si en ellos se escucha efectivamente, y hasta qué punto, el testimonio auténtico de la palabra de Dios? Por tanto, ¿de qué otra manera podrá hacerse, si no es por medio de una cuidadosa *investigación* de esos textos a la luz de esta pregunta, adentrándose en el círculo hermenéutico que resulta inevitable para la comprensión de tales textos? Dicha investigación no consiste en una prematura anticipación, sino en la *expectación* del acontecimiento, un acontecimiento en el cual la autoridad de esos textos se anuncia a sí misma. De esta manera la teología ve, entiende y conoce que la investigación del testimonio auténtico de la palabra de Dios es

fructífera únicamente si se realiza en el canon original. Sin embargo, la teología sabe también que esta búsqueda en el canon ha de realizarse con seriedad y total franqueza. Indudablemente, la teología camina a tientas, en gran medida, en medio de la oscuridad, contando únicamente con un conocimiento gradual, variable y parcial. No obstante, incluso un conocimiento limitado puede proporcionar, como una mirada a través del ojo de una cerradura, una visión de las riquezas de la gloria de Dios, que se halla reflejada en la totalidad del testimonio bíblico.

2. En segundo lugar, el pensamiento y el lenguaje de la comunidad tienen tras de sí una larga historia que, de muchas maneras, es confusa y origina confusión. La atención de la comunidad a la voz del Antiguo y del Nuevo Testamento, y a la palabra de Dios atestiguada por esa voz, no fue siempre sensible y precisa. No siempre resistió a la tentación de escuchar también toda clase de voces extrañas, y a menudo de prestar atención casi enteramente a ellas —a la voz de la vieja serpiente—. Los dogmas, credos y confesiones de la comunidad son los documentos de su resistencia a esta tentación y, al mismo tiempo, lo son de su arrepentido regreso a sus propios orígenes. Son las confesiones de su fe, formuladas en oposición a todas las clases de incredulidad, superstición y error. Si la teología no tomara en cuenta seriamente la tradición de la comunidad, condensada en esos documentos polémicos, entonces no prestaría un servicio en la comunidad y para la comunidad. Al tratar de buscar igualmente la verdad hoy día, ha de mostrar respeto a la tradición y vivo deseo de aprender de ella. Ha de tomar nota de cómo una cosa fue ocasionalmente definida y proclamada como recta, y de cómo otra cosa fue anatematizada como errónea *magno consensu*, por el consentimiento de la mayoría de los padres, en tiempos en que se extendían nubarrones sobre el testimonio cristiano. La teología tendrá ocasión, con mucha frecuencia, de admirar la sabidu-

ría y determinación de los padres, adoptadas en su tiempo y que fueron significativas para todos los tiempos.

Sin embargo, la significación de la tradición no debe ser admitida simplemente como cosa obvia. *Credo*, ¡sí!, pero *credo ut intelligam*. Ningún dogma o artículo del credo puede ser aceptado sin examen por la teología, tomándolo de la antigüedad eclesiástica; cada uno de ellos ha de ser medido, desde los comienzos mismos, contrastándolo con la Sagrada Escritura y con la palabra de Dios. Y en ninguna circunstancia la teología debe proceder a hacer suyas algunas proposiciones de fe, simplemente porque éstas son antiguas y se hallan muy difundidas y son famosas. Si la teología se halla comprometida seriamente con la búsqueda de la verdad, tendrá que renunciar a granjearse el renombre y la fama de ser una «ortodoxia» fiel a la tradición. ¡No existe heterodoxia peor que esa ortodoxia! La teología no conoce y no practica más que una sola fidelidad. No obstante, esa única fidelidad demostrará quizás que es también fidelidad a las confesiones de fe de la Iglesia primitiva y a la Reforma en largos trechos del camino, basándose en el *intellectus fidei*, en la comprensión que es característica de la fe.

3. En tercer lugar y finalmente, se requiere un breve comentario por el hecho de que la propia *historia de la teología* pertenece a la tradición que determina a la comunidad. Como en todas las consideraciones anteriores, la *communio sanctorum* puede y debe ser el punto de partida para la comprensión, aunque esta hipótesis no sea fácil ni mucho menos de desarrollar (¡al menos, en este caso!). No obstante, hay que asumir el riesgo. La misma hipótesis y el mismo riesgo se aplican particularmente a la teología dominante del pasado, ya sea la de ayer o la de hace cincuenta años o la de hace cien años. Una y otra vez, la comunidad se va acostumbrando a vivir de lo que se dijo en ella y de lo que se le dijo a ella en el día de ayer. Pero como es de esperar, la teología



ha ido avanzando mientras tanto. Y lo que ella supone saber, lo que se aventura a pensar y a decir *hoy día*, estará de acuerdo raras veces, de una manera completa, con lo que los padres de ayer pensaron y dijeron. La probabilidad inmensamente mayor es que la más reciente teología se diferencie de lo que los padres de ayer pensaron y dijeron. Aunque esta tensión está justificada por la vigorosa naturaleza de la ciencia teológica, sin embargo la teología hará bien en mantenerse en contacto con sus predecesores. Para bien o para mal, la teología de ayer es una fuente burbujeante para la comunidad y principalmente para la teología misma. Por eso hemos de escuchar con especial atención precisamente a aquellos padres de ayer, interpretándolos no sólo con arreglo a la norma crítica *credo ut intelligam*, sino también *in optimam partem bona fide*, sacando de ellos el mejor provecho. En modo alguno vamos a prescindir de los problemas que les interesaban; lejos de eso, vamos a seguir estudiándolos, meditando repetidas veces, considerando y reconsiderando los problemas que los padres se planteaban, aunque a la vez, claro está, vamos a situarlos en la perspectiva correcta. De lo contrario, la teología podría terminar comprobando en sus propias carnes que los hijos de hoy sean mañana los redescubridores entusiastas y quizás los vengadores de sus abuelos. La labor de superar sus pasadas debilidades y errores, una labor que quizás se completó tan sólo en apariencia, tendría entonces que comenzar de nuevo desde el principio. ¡Librenos de ello Dios nuestro Señor!

## EL ESPÍRITU

No nos pasa inadvertido el hecho de que, en las tres pasadas lecciones, nos hemos atrevido a hacer algunas afirmaciones poco comunes acerca del lugar de la teología evangélica. Consideradas en sí mismas, tales afirmaciones podrían ser, desde luego, tolerablemente distintas y comprensibles, relacionadas entre ellas mismas y también confirmadoras las unas de las otras. Sin embargo, contempladas en su totalidad y en sus detalles particulares, tales afirmaciones no estaban apoyadas obviamente por lo que de ordinario se denomina una buena razón. De hecho, no podían derivarse de cualesquiera puntos situados fuera de la esfera de la realidad y de la verdad que ellas mismas representaban. No se fundaban en cualesquiera resultados de una ciencia general orientada hacia la naturaleza, el hombre, el espíritu humano o la historia, exactamente igual que no dependían de cualesquiera fundamentos filosóficos. Como el Melquisedec de quien se habla en la Carta a los hebreos, cada una de las sentencias y todas ellas en conjunto «no tenían ni padre ni madre ni genealogía». Si a pesar de todo nos atrevimos a formular tales afirmaciones, ¿qué poder reconocíamos?, ¿cuál es el poder oculto en ellas, el poder que las funda y las ilumina? Para decirlo con otras palabras, ¿cómo llega la teología a ocupar y mantener el lugar descrito por tales afirmaciones, un lugar que, para el que las contempla desde fuera, parece estar flotando en el aire?

Vamos a recapitular brevemente, para ver con nitidez cuál es la situación de la teología. En nuestra segunda lección

(«La Palabra») nos atrevimos a afirmar que la historia del Emmanuel nació de la historia de Israel y alcanzó su meta en la historia de Jesucristo, y que esa historia, como tal, era la *Palabra de Dios* hablada al pueblo de todos los tiempos y lugares. ¡Qué historia! ¡Qué Palabra! ¿Cuál es el poder que hace que sea tan gran historia y tan espléndida revelación? En nuestra tercera lección («Los testigos»), nos atrevimos a enunciar que existe un determinado grupo de personas –los *profetas* bíblicos y los *apóstoles*– que oyeron directamente la Palabra de esa historia. Fueron llamados por ella para convertirse en sus auténticos y autoritativos testigos (nuevamente ante los hombres de todos los tiempos y lugares). ¿Cómo eran esos testigos, seleccionados especialmente para tal audición? ¿Cómo eran esas personas, no diferentes de otras, elegidas para tal proclamación? ¿En virtud de qué posible poder? En nuestra cuarta lección («La comunidad»), nos atrevimos a afirmar que un grupo entero de personas fueron suscitadas como testigos secundarios por medio del poder de la Palabra hablada y confiada a aquellos testigos anteriores y primarios. Surgió una comunidad, la Iglesia, destinada y capacitada para proclamar la obra y la palabra de Dios en el mundo. ¡Qué encargo tan extraordinario para un grupo de personas! ¿Cuál es el poder para su existencia y su acción?

Resulta evidente que nos atrevimos a hacer tales afirmaciones únicamente para describir el *lugar* de la teología evangélica. Es a su vez evidente que dichas afirmaciones tenían, en cuanto tales, un carácter y un contenido estrictamente teológicos: sólo podían garantizarse *teológicamente*, sólo podían tener una intención *teológica* y sólo podían entenderse *teológicamente*. ¿Qué es, entonces, la teología? Con arreglo a los enunciados anteriores, con los cuales describimos su lugar, la teología sólo puede definirse teológicamente. La teología es una ciencia que busca el conocimiento de la palabra de Dios hablada en la obra de Dios; una ciencia que aprende en la es-

cuela de la Sagrada Escritura, la cual da testimonio de la palabra de Dios; ciencia que trabaja en la búsqueda de la verdad, la cual es exigida ineludiblemente a la comunidad que ha sido llamada por la palabra de Dios. Tan sólo de esta manera la teología se ajusta a su definición de ser la lógica humana del *Logos* divino. En cualquier otro aspecto, la teología carece realmente de apoyo. No en vano, cuando se la contempla desde el punto de vista de un extraño, la teología parece flotar en el aire; de hecho, se aprecia que ella depende realmente de la Palabra viva de Dios, de los testigos oculares elegidos por Dios y de la existencia del pueblo de Dios en el mundo. Tal dependencia es su fundamento, su justificación y su destino. El poder de su existencia es el poder que se centra en los enunciados que hemos formulado acerca de la palabra de Dios, de los testigos de Dios y del pueblo de Dios.

Nos guardaremos muy bien de hablar de un poder *presupuesto* por nosotros en nuestras afirmaciones teológicas sobre el lugar de la teología, o por la teología misma en forma de cualquier otro enunciado teológico. Si habláramos de esta manera, todo eso estaría desencaminado, sería falso. La teología no puede elevarse a sí misma, como quien dice, por sus propios medios hasta llegar al nivel de Dios; no puede presuponer absolutamente nada sobre el fundamento, la autoridad y el destino de sus propios enunciados. No puede presuponer ninguna ayuda o apoyo venidos del exterior ni tampoco del interior. Si la teología deseara proporcionar un presupuesto a sus propios enunciados, tal cosa significaría que quiere formularlos por sí misma, y que pretende asegurar su propia obra contra cualquier ataque, riesgo o cuestionamiento. Presupondría que la teología pudiera y tuviera que asegurarlos (aunque tal presupuesto fuera una cosa forzada, un *deus ex machina*, introducido bajo la forma de un nuevo enunciado teológico). Precisamente de esta manera la teología vendería sus derechos de primogenitura por un plato de lentejas. Sin

embargo, la teología no puede tratar de asegurar su actividad, tiene que limitarse a *hacer* únicamente su labor. Su obra podrá quedar asegurada únicamente cuando la teología haya renunciado a todos los presupuestos que la aseguraran desde el exterior o desde el interior.

Lo que puede presuponerse arbitrariamente, se halla como es obvio a disposición de uno mismo. Si la teología fuera a *presuponer* el poder de mantener sus propios enunciados y de mantenerse a sí misma (a la manera como las matemáticas presuponen los axiomas que apoyan sus propios teoremas), entonces la teología daría por supuesto que ella tiene *poder* por derecho propio; un poder superior a ese poder primario y fundamental. La teología podría mostrar entonces ese poder para autoprotegerse, o al menos trataría de salvaguardarlo. El verdadero poder, que es poderoso por derecho propio, no es el poder que la teología posee para sustentarse a sí misma y sustentar sus propias proposiciones. Semejante poder supuesto sería algo así como el poder del barón de Münhausen, que trata de sacarse a sí mismo de la ciénaga tirando de sus propios cabellos. De una manera o de otra, aquello mismo que la teología busca (porque en realidad lo necesita), se perdería si tratara alguna vez de confiar en tan arbitraria presuposición.

Por eso hemos de hablar del poder real que está *oculto* en los enunciados teológicos; un poder oculto, inasequible, indisponible no sólo para el mundo circundante sino también para la teología misma, la cual se halla al servicio de la comunidad. Se trata del poder que se encuentra *presente* y *activo* en lo que las afirmaciones de la teología declaran, en la historia de la salvación y de la revelación, en la acción de escuchar y de hablar de los testigos bíblicos, en el ser y en el actuar de la comunidad congregada por ellos, y también en la labor de la teología cuando da testimonio de estas cosas. Pero este poder es también absolutamente superior a la teo-

logía misma. Conserva y activa el acontecimiento entero desde la historia del Emmanuel hasta la pequeña historia en cuya narración la teología tiene también última y supremamente su propia existencia y actividad. Al narrar esa pequeña historia, este poder oculto impide y prohíbe el más leve intento por construir presuposiciones traicioneras. Y sobre todo excluye el supuesto de que la teología pueda vindicarse a sí misma. Ese poder hace que todo supuesto arbitrario sea superfluo, ya que es un poder *productivo* que sustituye todas las seguridades procedentes de otras fuentes. Es un poder que origina seguridad, desde luego, pero que la origina precisamente porque es un poder *creativo* y *suficiente* para producir seguridad; es tan eficaz, que incluso el mayor maestro de teología no sería capaz ni siquiera de poder jugar con él como si fuera una de sus piezas de ajedrez (quizás la más poderosa, la reina). No está dotado de una potencialidad que el teólogo conozca y sea capaz de explotar, como si éste pudiera dominar soberanamente su origen, trascendencia y límites. El teólogo no lo tiene bajo su control. Por consiguiente, este poder no es precisamente un «teologúmeno» más que el teólogo —como un mago— pudiera emplear o no emplear con arreglo a la necesidad o al deseo. Él debería sentirse feliz si, mientras se halla incubando su obra, escucha el susurro del poder oculto y encuentra que sus propios enunciados están determinados, regidos y controlados por él. Pero el teólogo no sabe «de dónde viene ese poder ni adónde va». Él puede seguir únicamente la obra del mismo, sin pretender adelantarse a ella. Mientras hace que su propio pensamiento y su lenguaje estén controlados por ese poder, él renuncia a la tentación de controlarlo. Tal es la soberanía de este poder en el acontecimiento de la historia del Emmanuel; tal es su soberanía sobre y en los profetas y apóstoles; tal es su soberanía en la congregación, edificación y misión de la comunidad; tal es su soberanía como el poder oculto de los enunciados teológicos que

describen y explican todo ello —enunciados como los que nos atrevimos a formular en las tres lecciones anteriores—. No es de extrañar que, desde el punto de vista de un extraño, esas afirmaciones parezcan flotar en el aire, clamando al parecer por seguridades.

¿Será verdad que todas estas cosas sucedan sólo desde el punto de vista de un extraño? ¿Y que tales enunciados *parezcan* suspendidos únicamente en el aire? Precisamente en este punto hemos de seguir reflexionando, si queremos llamar por su nombre a ese poder soberano. La frase que habla de «estar suspendido en el aire», ¿será algo que supuestamente deba caracterizar a la teología sólo en su aspecto externo?, ¿pertenece tan sólo aparentemente a la teología, como algo probablemente dañino, de lo que la teología deba desasirse lo antes posible? Sin embargo, lo de «en el aire» podría significar ante todo el fluir fresco y saludable del aire, en contraste con el aire inmóvil y sofocante de una habitación. Y lo de «suspendido» en el aire podría significar también el estar en disposición de ser movido, transportado e impulsado por el fluir de ese aire. ¿Quién desearía realmente que las cosas fueran de otra manera? Sería nota característica de la teología ser transportada e impulsada por ese aire poderosamente agitado y agitador, existir suprema y decisivamente en él como en su lugar originario. Y eso por la sencilla razón de que tal mover y ser movido es también el lugar de la comunidad que vive por la palabra de Dios; y en sentido más elevado, el lugar donde los testigos perciben directamente y transmiten la palabra de Dios; y en sentido más elevado todavía, el lugar donde la historia del Emmanuel, como obra de Dios, llega a ser la palabra de Dios. Todo eso tiene lugar en el ámbito de ese aire que es movimiento y que mueve libremente, de ese viento suave o también tempestuoso que es la divina *spiratio* e *inspiratio*. Según la Biblia, la divina «expiración» e «inspiración» son el poder eficaz de Dios, por el cual

Dios se revela libremente a los hombres, haciéndolos accesibles a Él mismo, y liberándolos de esta manera para Él.

El nombre bíblico de este poder soberanamente eficaz es *Ruah* o *Pneuma*. Y ambos términos significan específicamente aire movido y que mueve; significan soplo, viento, también probablemente tempestad, y en este sentido portan el significado de *espíritu*. En el término latino *Spiritus*, y también en el francés *Esprit*, este significado se reconoce claramente. En inglés el significado no resulta claro en el término *Ghost*, que se aproxima desafortunadamente al sentido de «fantasma». En alemán, por desgracia, el término *Geist* es un vocablo en el que no se trasparenta el significado dinámico del término bíblico. Pero nosotros entenderemos el término según aquella afirmación bíblica: «Donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad» (2 Cor 3, 17). La libertad de la que hablamos es la libertad de Dios para revelarse a sí mismo a los hombres, para hacer que los hombres puedan acceder a Él, y para hacerlos de esta manera libres para Él. Quien hace todo esto es *Dios el Señor*, que es el Espíritu. Hay también otros espíritus: los espíritus creados buenos por Dios, como el espíritu que es natural del hombre; aunque también hay espíritus demoníacos, que yerran y que hacen errar, espíritus negativos que no merecen sino ser expulsados. Ahora bien, ninguno de esos espíritus es el poder soberano del que hablamos. De ninguno de ellos, ni del mejor que haya entre ellos, puede decirse que donde están ellos, allí hay libertad. A todos ellos hay que probarlos; hay que ver cuál es la dirección de su soplo, cuál es su fuente, si viene de arriba de abajo. Pero, sobre todo, hay que distinguirlos incesantemente del Espíritu que, actuando con aquella libertad divina, crea la libertad humana. En el credo niceno, al Espíritu se lo llama «el Santo, el Señor y el Dador de vida». Y más adelante se dice de Él «que procede del Padre y del Hijo, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria». Esto quiere decir que el Espíritu es Dios

mismo —el mismo único Dios que lo es también el Padre y el Hijo, y que actúa como el Creador, pero también como el Reconciliador, como el Señor de la alianza—. Y, como este mismo Señor, Él mora ahora, ha morado y morará en los hombres. Él mora no sólo *entre* los hombres, sino también *dentro* de ellos mediante el poder iluminador de su acción. Es ese aire que fluye y esa atmósfera que mueve, en la cual los hombres pueden vivir, pensar y hablar totalmente libres de presuposiciones; no en vano, son hombres que conocen al Espíritu y son conocidos por Él, hombres llamados por Él y obedientes a Él, hijos suyos engendrados por su Palabra.

Según la segunda versión bíblica de la creación, Dios sopló en el ser humano «el hálito de vida», el espíritu propio del hombre. Así es como el Espíritu «habló por los profetas», según otra frase del credo niceno. De esta manera, Juan Bautista vio al Espíritu descender, en el Jordán, sobre Aquel que, en solidaridad con todos los pecadores, aceptó sobre sí el bautismo de arrepentimiento. De esta manera el Espíritu fue el origen de la existencia del Hijo en el mundo de los hombres, del Hijo que fue *conceptus de Spiritu Sancto*, concebido por obra del Espíritu Santo. De esta manera, el Espíritu fue el origen del apostolado que proclama al Hijo, y fue el origen de su naciente comunidad. Según el libro de los Hechos, «de repente vino del cielo un ruido, semejante a un viento impetuoso, y llenó toda la casa donde ellos se encontraban». Por este poder los discípulos fueron capacitados para *hablar* de las obras poderosas de Dios y para ser entendidos inmediatamente incluso por los extranjeros que se hallaban presentes y que habían venido de todos los rincones del mundo. De esta manera fue como ellos hablaron. Y aunque causaban la impresión de que *hablaban* como estando bebidos, sin embargo el resultado de este *spirare e inspirare* fue que la Palabra fue escuchada y aceptada por tres mil personas. El Espíritu *mismo* se hallaba presente, *Dios* el Espíritu, el *Señor* que es el Espíritu. Tal fue

*su* irrupción, *su* impulso, *su* testimonio de «lo que es en Dios» y de «lo que nos ha sido dado por Dios», de *su* poder que suscita y produce la confesión: ¡Jesús es el Señor».

El Espíritu fue el que con su existencia y acción hizo que fuera posible y real (y posible y real hasta nuestros mismos días) la existencia del grupo de los cristianos en el mundo. Hasta este mismísimo día el Espíritu está llamando a la existencia a cada cristiano individual, haciendo de él un testigo que cree en la palabra de Dios, que la ama y está lleno de esperanza en ella. El Espíritu hace esto *ciertamente* y de manera irresistible (porque el querer resistirse a Él, cuando Él se presenta y actúa, sería un pecado imperdonable), porque Él es quien lleva a cabo tales cosas. «Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, es que no pertenece a Cristo» (Rom 8, 9).

Está bien claro que la teología evangélica únicamente puede ser teología pneumática, espiritual. Tan sólo en el ámbito del poder del Espíritu, la teología podrá realizarse como ciencia humilde, libre, crítica y gozosa acerca del Dios del Evangelio. Tan sólo con la valerosa confianza en que el Espíritu es la verdad, la teología podrá a la vez plantear y responder a la cuestión acerca de la verdad.

¿Cómo llega la teología a ser teología, es decir, lógica humana del *Logos* divino? La respuesta es que ella no llega a serlo en absoluto. Lejos de eso, la teología puede experimentar que ese Espíritu se acerca a ella y viene sobre ella, y que la teología entonces, sin resistirse pero también sin adquirir poder sobre el Espíritu, simplemente se goza y obedece al poder del Espíritu. La teología no-espiritual, ya actúe en los púlpitos o en las cátedras o en las páginas impresas o en «diálogos» entre teólogos consagrados y noveles, sería uno de los más terribles sucesos entre todos los sucesos terribles que acontecen en esta tierra. Sería tan malo, que no admitiría comparación siquiera con los peores editoriales políticos de los periódicos o con las más escandalosas novelas o películas o con las peores

maldades nocturnas de los alborotadores. La teología llega a ser no-espiritual cuando se cierra o se pone a cubierto del aire fresco que fluye del Espíritu del Señor, que es donde ella puede únicamente prosperar. El Espíritu desaparece cuando la teología se encierra en espacios cuyo aire viciado le impide ser y hacer lo que ella puede, debe y tiene que hacer.

La desaparición y ausencia del Espíritu puede experimentarla la teología de dos maneras.

La primera posibilidad es que la teología –tanto la primitiva como la excesivamente cultivada, la anticuada como quizás la absolutamente de moda–, incluso aquella que es puesta en práctica con mayor o menor celo, inteligencia e incluso piedad, considere en todo ello de vez en cuando el problema del Espíritu Santo; pero no tenga la valentía y la confianza para someterse a sí misma sin temor y sin reservas a la iluminación, exhortación y consuelo del Espíritu, y se niegue a dejarse conducir por Él a la verdad plena. Con tal negativa, la teología, en sus investigaciones, pensamientos y enseñanzas, deja de tributar el honor debido al Espíritu del Padre y del Hijo, que fue derramado, también para ella, sobre toda carne. Es entonces cuando la teología tiene, en algunas ocasiones, miedo al Espíritu; sin embargo, en otras se comporta estúpidamente, pretendiendo quizás saberlo todo mejor que nadie, o se sitúa obstinadamente en oposición abierta al Espíritu. Tan pronto como el Espíritu comienza a agitarse en su interior, la teología teme estar cayendo en el fanatismo; entonces comienza a deambular por el historicismo, el moralismo, el dogmatismo o el intelectualismo, «sin sospechar que en torno suyo hay verdes y agradables praderas».

Si la teología plantea y responde a la pregunta acerca de la verdad, con el estilo y a la manera que acaba de indicarse, entonces no podrá prestar ningún servicio a la comunidad, la cual, al igual que la teología, depende totalmente del Espíritu Santo. ¡Sus resultados serán justo los contrarios! Si la teología

se halla en la misma situación que los discípulos de Juan Bautista en Éfeso, los cuales no sabían siquiera si había Espíritu, entonces será inevitable que la teología abra sus puertas a cualquier espíritu posible, diferente y extraño, que no tenga otra finalidad que la de perturbar y destruir a la comunidad, a la Iglesia y a la teología misma. ¡No dejarán de producirse necesariamente consecuencias desagradables! La crítica humana, las burlas y las acusaciones no ayudarán, desde luego, a la teología que se halle en tal tesitura. ¡Sólo el Espíritu mismo podrá salvar a la teología! Él, que es el Santo, el Señor, el Dador de vida, aguarda sin cesar a ser recibido de nuevo por la teología y por la comunidad. Aguarda a recibir de la teología la adoración y la glorificación que le son debidas. Espera que la teología se someta al arrepentimiento, a la renovación y a la reforma que Él efectúa. Espera para vivificar las afirmaciones de la teología, las cuales, por correctas que sean, están muertas cuando no son vivificadas e iluminadas por el Espíritu.

La segunda posibilidad es que la teología conozca muy bien el poder vital del Espíritu, imprescindible para los cristianos en su conjunto, para cada cristiano en particular y también para la teología. Pero precisamente por este conocimiento familiar, es posible que la teología falle nuevamente en lo que se refiere a reconocer la vitalidad y la soberanía de este poder, que no se puede domesticar en absoluto. En tal situación, la teología olvida que el viento del Espíritu sopla *adonde quiere*. La presencia y la acción del Espíritu son la gracia de Dios, el cual es siempre libre, siempre superior, siempre dador de sí mismo de manera inmerecida e incalculable. Pero la teología supone en esos casos que puede tratar con el Espíritu como si lo hubiera arrendado o incluso como si hubiera tomado posesión de Él. Se imagina que el Espíritu es un poder de la naturaleza que es posible descubrir, dominar o ser aprovechado por el hombre, como el agua, el fuego, la electricidad y la energía atómica. Así como una Iglesia necia presupone

que la presencia y acción del Espíritu se halla en su propia existencia, en sus ministerios y sacramentos, en sus ordenaciones, consagraciones y absoluciones, así también una teología necia presupone que el Espíritu es la premisa para sus propias declaraciones. Se piensa entonces que el Espíritu es alguien a quien la teología conoce y de quien dispone. Pero un espíritu supuesto no es, con toda seguridad, el Espíritu Santo, y una teología que da por sentado que tiene al Espíritu bajo su control, no puede ser sino una teología no-espiritual.

El Espíritu Santo es el poder vital que concede *libremente misericordia* a la teología y a los teólogos, así como a la comunidad y a cada cristiano en particular. Unos y otros tienen absoluta necesidad de Él. Tan sólo el Espíritu Santo mismo puede ayudar a una teología que es o ha llegado a ser en este sentido una teología no-espiritual. Tan sólo el Espíritu Santo puede ayudar a la teología para que llegue a ser permanentemente sabedora y consciente de lo desdichados que son sus métodos arbitrarios de querer controlarle a Él. Tan sólo allá donde se suspira, se clama y se ora pidiendo al Espíritu Santo, Él de nuevo se hace presente y se encuentra activo.

*Veni creator Spiritus!*, «¡Ven, oh ven, Tú que eres Espíritu de vida!». Incluso la mejor teología no puede ser nada más ni nada mejor que esta petición, realizada en forma de vigorosa tarea. La teología sólo puede adoptar supremamente la postura de uno de esos niños que *no tienen* ni pan ni pescado, pero que indudablemente tienen un *padre* que posee ambas cosas y que se las dará en cuanto ellos se las pidan. En su total *pobreza*, la teología evangélica es rica, está sustentada y mantenida en medio de su total falta de *presuposiciones*. Es rica y está sustentada y mantenida, porque se aferra a la promesa de Dios, adhiriéndose a ella sin escepticismo, pero también sin ninguna clase de presunción; adhiriéndose a la promesa según la cual el Espíritu, no la teología, «lo escudriña todo, incluso las profundidades de Dios».

## II

## LA EXISTENCIA TEOLÓGICA



Es muy posible que en nuestras lecciones anteriores, en las que nos ocupábamos de determinar el lugar de la teología, la teología misma no apareciera aún de forma convincente como un elemento de la vida humana real. A pesar de todas nuestras indicaciones, podrá seguir pareciendo que la teología es un esquema abstracto o una hipóstasis. Podría parecer incluso que la teología fuera una de esas vírgenes anónimas que se encuentran en los pórticos de numerosas iglesias medievales: sean prudentes o necias, las vírgenes están hechas en todo caso de piedra. No hay por qué quedarse en tales apariencias.

La teología evangélica es siempre una historia; tiene lugar en la carne y en la sangre, en la existencia y en la acción de un ser humano, del teólogo en el sentido estricto y amplio del término. Precisamente hacia el *teólogo* hemos de dirigir ahora nuestra atención. Es preciso que nos planteemos la pregunta de cómo la teología encuentra a un hombre (como suele decirse hoy día) y cómo se confronta con él, entra en él y asume en él forma concreta. Abordamos aquí lo que podría llamarse, como una ligera y no comprometida reverencia ante los dioses de la filosofía actual, los «existenciales» de la teología evangélica. Al igual que hemos hecho hasta ahora para determinar el lugar de la teología, en lo que sigue procederemos en círculos concéntricos. El primero de estos círculos y el más exterior será denominado con el término «*admiración*».

Si alguien *no* se encuentra lleno de asombro y admiración cuando tiene que vérselas de una u otra manera con la teología, entonces habrá que sugerirle que considere de nuevo, desde cierta distancia y sin juicios previos, lo que está implicado en esta empresa. Lo mismo habrá que decir de cualquiera que, después de algún tiempo, logre *no* asombrarse *ya* cada vez que se ocupa de este tema. Sin embargo, puede que al reconsiderar el tema tal persona descubra que dicho asombro fluye en él de una manera nueva, o quizás incluso por vez primera. Mas si resultase que tal admiración continuara siendo o llegase a ser completamente extraña a él, lo mejor sería que esa persona dedicara su tiempo a cualquier otra ocupación.

Un *asombro* totalmente específico se halla al comienzo de toda percepción, investigación y pensamiento teológicos, e incluso de todo término teológico. Este asombro es indispensable para que la teología exista y se renueve perpetuamente como una ciencia modesta, libre, crítica y gozosa. Si faltase semejante asombro, entonces toda la empresa, incluso la del mejor teólogo, estaría enferma en su misma raíz. Por otro lado, mientras un teólogo, aunque sea un pobre teólogo, consiga asombrarse, no dejará de estar cumpliendo su tarea. Una tarea que, por otra parte, seguirá siendo útil mientras exista la posibilidad de que el asombro, como un hombre armado, se apodere de él.

En términos *generales*, la admiración se produce cuando alguien encuentra un fenómeno espiritual o natural con el que nunca se había visto antes. De entrada, es algo desacostumbrado, extraño y novedoso para él. No es capaz, ni siquiera provisionalmente, de asignarle un lugar en la esfera anterior de sus ideas acerca de lo posible. En principio, puede indagar únicamente cuál es su origen y su esencia. Hasta este punto el concepto de admiración es idéntico al socrático *thaumazein*, es decir, una admiración asombrada, a la vez que es receptiva y ansiosa de aprender. Se ha dicho con razón que este asom-

bro socrático es la raíz de toda ciencia verdadera. El sentido en que hemos introducido aquí el concepto implica por otra parte un deseo asombrado y receptivo de aprender. Sin embargo, nuestro concepto supone mucho más que una *provisional* vacilación e indagación con respecto a un fenómeno desacostumbrado, extraño y nuevo. Tales fenómenos, en el curso del progreso científico, se irán haciendo —más tarde o más temprano— ordinarios, familiares y, en esta medida, antiguos y bien conocidos. Entonces dispensarán de nuevo al hombre de sentir admiración, permitiéndole desviar su atención hacia otros fenómenos que, aunque al principio sean asombrosos, dejarán de serlo más tarde o más temprano.

Una clase diferente de admiración se apodera del hombre cuando se adentra en la teología. Desde luego, este asombro obliga a un hombre a admirarse y le impulsa a aprender. Pero en la admiración teológica existe una total imposibilidad de que el individuo termine de aprender algún día sus lecciones, de que lo nuevo pueda aparecer como antiguo y familiar, de que lo extraño pueda llegar a ser algo que se domestique completamente. Si un hombre pudiera domesticar esa admiración, entonces no se habría adentrado en la teología, o habría vuelto a salirse de ella. De la admiración que constituye la sana raíz de la teología, jamás podrá salirse el hombre. El objeto de la teología nunca resulta rutinario al hombre, como ocurriría con un objeto ordinario del mundo. Lejos de eso, incide en él constantemente sobre el vértice de sus reflexiones, por grande que sea ese círculo. El progreso de la ciencia puede significar aquí únicamente que la vacilación y la indagación teológicas ante el objeto de la teología van sobreponiéndose cada vez más. Esta admiración hacia el objeto, lejos de dejar libre al hombre alguna vez y de alguna manera, se irá apoderando progresivamente de él. Si el hombre llega a estar cada vez más sorprendido, entonces se convertirá de forma total e irrevocable en una persona capaz de admirar.

La «admiración» [*Verwunderung*] surge ante aquello que es «prodigioso» [*Wunder*]. Todo el que comience a ocuparse de la teología, se ocupará —desde el primer paso hasta el último— de lo prodigioso. Los prodigios son la aparición, la presencia y la actividad de lo que es básica y definitivamente incompatible con e inasimilable a la norma de la experiencia común. La teología es por naturaleza la lógica de los prodigios, pero no es *solamente* la lógica de los prodigios. Dejaría de ser teología si se avergonzara del hecho de que es por completo incapaz de categorizar a su objeto. No sería teología si se negara a afrontar el problema que esta incapacidad plantea.

En este punto resulta muy instructivo echar una ojeada a los *relatos bíblicos de prodigios o milagros*. Tales relatos desempeñan un papel llamativamente importante en el testimonio bíblico de la obra y de la palabra de Dios. En el sentido propio del término bíblico, los «milagros» son aquellos sucesos en el tiempo y en el espacio que no tienen analogías. Definidos provisionalmente y de manera no técnica, son acontecimientos que no tienen lugar en la conexión causal, universalmente conocida e ininterrumpidamente reconocida, de sucesos espaciales y temporales. Su verificación «histórica» (en el sentido moderno de este término) puede consistir tan sólo, al parecer, en la observación y descripción del hecho cierto de que, en un lugar conocido históricamente, se cuenta que han sucedido acontecimientos de esta clase. Cualquier cosa que vaya más allá de esta observación, sea positiva o negativa, sobrepasaría los límites de tal verificación histórica. Ahora bien, los relatos referidos en concreto tales sucesos forman parte integrante del testimonio bíblico que ha tenido lugar en la historia por el pacto de gracia. Este testimonio y su contenido se violarían si los relatos bíblicos fueran reducidos al nivel de diferentes clases de sucesos.

Los relatos bíblicos, por ejemplo, podrían identificarse con sucesos que pueden entenderse o que son «naturalmente

explicables» dentro de las relaciones causales generalmente familiares y reconocidas como ininterrumpidas. O podría hacerse caso omiso de ellos, como si no hubieran sucedido, simplemente porque están descritos como tales acontecimientos incomparables. Por la misma razón, podrían ser reinterpretados como expresiones simbólicas de sucesos que en realidad fueron tan sólo inmateriales, o como expresiones desbordantes de la fe asombrada de los testigos bíblicos.

La teología no puede emplear ni la primera, ni la segunda, ni la tercera de las interpretaciones precedentes. No puede permitirse a sí misma apartarse de la cuestión acerca de la obra y de la palabra de Dios que se reflejan en el testimonio bíblico tal como *fue pronunciado*.

Aquellos teólogos y no teólogos persiguen lo imposible y lo absurdo cuando suponen que la búsqueda de la verdad confiada a la teología ha de identificarse con una investigación en torno a la posibilidad, verificabilidad y explicabilidad de los acontecimientos que constituyen la estructura del mensaje de la Biblia. Lejos de eso, la teología ha de reconocer que las historias bíblicas de milagros poseen un lugar esencial en el conjunto de la historia narrada y explicada por profetas y apóstoles. La teología ha de ocuparse de la tarea de averiguar cuál es exactamente el lugar, el papel y la relevancia de tales relatos. Hay teólogos que se postran de hinojos ante los criterios de la historiografía moderna. Están sumamente dispuestos a etiquetar y eliminar los relatos de milagros, considerándolos leyendas o sagas. Hay otros que, aunque su actitud ante los milagros es menos escéptica, piensan y juzgan desde dentro del marco y del carácter especial del testimonio bíblico; sin embargo, siguen preocupándose también de la historia. Ambos grupos no tienen posibilidad de negar la *función* esencial y necesaria realizada por los relatos de milagros en el conjunto y en determinadas partes que son decisivas en el mensaje bíblico. ¿Cuál es el papel de esos relatos?

En cuanto relatos fundamentalmente *asombrosos*, funcionan en primerísimo lugar y de manera formal como una especie de *señal de alarma*, razón por la cual el Nuevo Testamento suele designarlos como «señales» (o «signos»). Esparcidos en ocasiones abundantemente y en otras más escasamente a lo largo de la historia del Emmanuel, ponen en alerta a los oyentes y lectores sobre un hecho central: esta historia versa sobre un acontecimiento fundamentalmente *nuevo*, el cual, aunque sucede indudablemente dentro del tiempo y del espacio, no debe identificarse con otros sucesos que se producen dentro de los límites del tiempo y del espacio. Este acontecimiento brota en medio de ellos, y no es una especie de continuación de lo que, por lo demás, ha sucedido o sigue sucediendo en el tiempo y en el espacio. La Palabra que ha hablado y que habla en esta historia es una Palabra fundamentalmente *nueva*. Aunque indudablemente existe en el tiempo y en el espacio, puede ser escuchada sólo dentro de *esta* historia, y no puede compararse con ninguna otra clase de palabras. Cuando los relatos bíblicos de milagros suscitan seria y relevante admiración, pretenden hacerlo así como *señales* que son de algo fundamentalmente nuevo, no como una violación del orden natural de la existencia, que es por lo general conocido y reconocido. De esta manera suscitan aquel tipo de admiración, a la cual nadie puede sustraerse una vez que se ha adentrado en el estudio del tema de la teología.

Ahora bien, ¿cuál es el nuevo elemento destacado por esos relatos de milagros? Puesto que el asombro podría ser algo así como un maravillarse, sin comprender y con la boca abierta, ante el *portentum* o *stupendum* como tal, ¿hacia qué señalan las siguientes frases?: «¡Levántate, toma tu camilla y vete a casa!»; «¡Sal de este hombre, espíritu inmundo!»; «¡Cállate! ¡Enmudece!», como se mandó al viento tempestuoso del lago embravecido; «¡Dadles vosotros de comer!», como se dijo a la vista de las cinco mil personas que

se hallaban hambrientas en medio del desierto; «¡Lázaro, sal afuera!»; «¡Él ha resucitado, no está aquí!». Según el testimonio bíblico, lo que sucedió después de tales exclamaciones fue siempre un cambio en el curso ordinario del mundo y de la naturaleza, un curso que amenazaba y oprimía al hombre. Aunque esos cambios eran aislados y temporales, sin embargo eran radicalmente *auxiliadores* y salvadores. Las cosas que sucedieron eran promesas e intimaciones, anticipaciones de una naturaleza redimida, de un estado de libertad, de una clase de vida en la que ya no habría tristeza, ni lágrimas, ni llantos, y en la que no existiría ya la muerte, que es el último enemigo. Lo que se comunica bajo la forma de estas pequeñas luces es siempre el esplendor reflejado proveniente de la gran luz que se acerca a los hombres del presente bajo la forma de la esperanza: «¡Levantad vuestras cabezas, porque se acerca vuestra redención!» (Lc 21, 28). Este resplandecer de la luz de la esperanza es lo realmente nuevo; es el elemento realmente sorprendente en los relatos bíblicos de milagros.

Sin embargo, esos relatos son tan sólo *un* elemento del testimonio bíblico acerca de la historia del Emmanuel, aunque, desde luego, son indispensables y no deben pasar inadvertidos. Esta historia no se agota en el hecho de que tales relatos sucedan dentro de ella. Lo que se revela en ellos es únicamente la *novedad* de la historia y el *consuelo* integral que aporta. Esta historia es el anuncio de un nuevo cielo y de una nueva tierra. Estos relatos son tan sólo las *señales* del nuevo elemento que tiene su origen en esta historia, que se inicia entonces y continúa apresurándose hacia su meta; no son en sí ese nuevo elemento. Por tanto, el nuevo acontecimiento no es el agua convertida en vino en las bodas de Caná, o el joven que fue devuelto a su madre, deshecha en lágrimas, en Naín, o el alimento que se dio a las cinco mil personas en el desierto, o el lago de Galilea en donde fue cal-

mada de repente la tempestad, o la virginidad de la madre de Jesús, o incluso la tumba de Jesús que fue encontrada vacía en el huerto de José de Arimatea. Ninguno de ellos es el nuevo acontecimiento que hace que sea real y solemne el asombro inevitable de cualquiera que emprende el estudio de la teología. Todas esas cosas pueden originar gestos de asombro incluso entre los impíos. La admiración causada por esas señales, aunque dirige la atención del hombre hacia otra naturaleza y hacia otro mundo diferentes y mejores, no eliminará, sin embargo, la posibilidad de hacer caso omiso del acontecimiento realmente nuevo y decisivo del que habla el testimonio bíblico. Lo que es real y decisivamente novedoso es el *hombre nuevo*.

Según el testimonio bíblico, Jesús en aquellos hechos actuaba, en medio de los demás hombres, como el Señor, el Siervo y el Avalista de todos y de cada uno. En estas acciones, él se proclamaba a sí mismo y revelaba la justicia y el juicio de Dios. En ellos Jesús manifestaba su gloria. Él mismo es el nuevo acontecimiento, la gran luz de esperanza que ya ha llegado y que vendrá de nuevo después de haber resplandecido provisionalmente en esas pequeñas luces. El nuevo acontecimiento es la reconciliación del mundo con Dios, la cual fue anunciada en el Antiguo Testamento y fue cumplida en el Nuevo por Jesucristo. El nuevo acontecimiento es el cumplimiento y perfeccionamiento de la alianza entre Dios y el hombre. El nuevo acontecimiento es el amor, la gracia gratuita, la insondable misericordia con la que Dios asumió la causa de Israel, el malvado luchador contra Dios, y asumió la causa de todo el género humano, rebelde y corrompido. Dios asumió la causa de esas personas haciendo que su Palabra (su «Verbo») se hiciera carne, es decir, carne de desdicha y de pecado como la nuestra. La ejecución de su eterno designio tuvo lugar en un acto concreto dentro del tiempo y del espacio, no en el elevado pináculo de alguna idea que pudie-

ra ser fácilmente comprensible y persuasiva para el hombre. La Palabra se hizo carne en lugar nuestro y para nosotros, con el fin de superar, eliminar y erradicar el pecado que nos separa de Dios y que es también el aguijón de la muerte, el viejo elemento de nuestra vieja naturaleza y de nuestro viejo mundo. El nuevo acontecimiento es el nombre de Dios que es santificado en esta única Persona, en su obediencia, servicio, vida y muerte. Es el reino que ha llegado en Él, que ha quedado establecido y que se halla activo en Él, la voluntad de Dios que —en Él— se cumple tanto en la tierra como en el cielo. El nuevo acontecimiento es la senda de los hijos hacia su Padre, el camino abierto por Jesús para todos los hombres, y que todos los hombres pueden recorrer mediante el poder de vida del Espíritu Santo.

El nuevo acontecimiento, según el testimonio bíblico, es la historia de *Jesucristo* que consuma la historia de *Israel*. ¡Cristo, el Salvador, está aquí! Por eso, en un sentido real y decisivo, *Él* es el milagro, ¡el milagro de todos los milagros! Todo el que se adentra en el campo de la teología, se encuentra inevitablemente confrontado con este milagro. Cristo es ese acontecimiento infinitamente milagroso que impulsa a una persona, en la medida en que ella experimenta y comprende ese acontecimiento, a sentirse asombrada de manera necesaria, profunda, entera e irrevocable.

El asombro del individuo implica el hecho de que nadie puede llegar a ser y seguir siendo teólogo a menos que se vea impulsado incesantemente a asombrarse *de sí mismo*. En último término, y no por ello el menos importante, llegará a ser para sí mismo un enigma y un misterio. (Tengamos en cuenta que esto también se aplica a los teólogos corrientes y a los que siempre serán teólogos aficionados). Después de todo, ¿quién soy yo para ser teólogo? No importa que yo sea el hijo modelo de los mejores padres y que quizás, como Timoteo (2 Tim 3, 15), haya conocido las Sagradas Escrituras

desde que tuve uso de razón. No importa que yo posea la mente más brillante o el corazón más sincero o que haya tenido las mejores intenciones. ¿Quién soy yo para depositar tal confianza en mí mismo que pueda dedicarme, aunque sea remotamente, a la tarea de la teología? ¿Quién soy yo para cooperar en este tema, al menos potencialmente y quizás de una forma singularmente activa, como un pequeño investigador, pensador o maestro? ¿Quién soy yo para hacerme cargo de la búsqueda de la verdad en favor de la comunidad y según el sentido de la misma, y para esforzarme en dar respuesta a esa cuestión? Recuperé la confianza en mí mismo justo cuando toqué a la teología tan sólo con mi dedo meñique, por no hablar de ocuparme de ella con mayor o menor energía o quizás a nivel profesional. Y si hice tal cosa, entonces no pude menos de verme confrontado con el *nuevo acontecimiento* y el *milagro* atestiguado por la Biblia. Dicho milagro implica mucho más que la resurrección del joven de Naín, mucho más que aquello que le sucedió al centurión de Cafarnaúm y a sus compañeros, de quienes hablan los evangelios; mucho más que el paso de los israelitas a través del Mar Rojo, que su vagar por el desierto y que el hecho de cruzar el Jordán; mucho más que el hecho de que se detuviera el sol, a instancia de Josué, en Gabaón. Yo me he visto implicado en la *realidad de Dios*, que está señalada únicamente por todas esas cosas. Se trata del Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, el Padre que se revela a sí mismo en su Hijo por medio del Espíritu Santo, el Dios que deseó tanto ser el Dios del hombre, para que el hombre pudiera vivir como hombre *suyo*. Me he visto implicado en el prodigio de este Dios, juntamente con todas sus consecuencias para el mundo y para todos y cada uno de los hombres. Y a pesar de lo que yo pueda ser o pensar acerca de quien yo sea en otros aspectos, me he convertido final y profundamente en un hombre que es un milagro prodigioso en sí mismo a causa del milagro prodigioso de Dios.

Otra cuestión es si yo sé qué autoadmiración significa para mí, si yo estoy dispuesto y soy capaz de subordinar mi pobre investigación, pensamiento y dicción a la lógica de este milagro prodigioso (¡y no a la inversa!). Pero no puede haber ninguna duda sobre el siguiente hecho: yo me encuentro confrontado con la realidad prodigiosa del *Dios vivo*. Esta confrontación se produce incluso en el más tímido y torpe intento de tomar en serio el tema en el que me he visto implicado, o de trabajar simplemente en la teología, ya sea en el campo de la exégesis, en el de la historia eclesiástica, en el de la dogmática o en el de la ética.

De una manera o de otra estoy obligado a considerar la cuestión del prodigio de Dios. Tal vez yo intente sustraerme a mí mismo y no quiera confrontarme con este prodigio ni preocuparme de él. Pero no podré verme libre ya de semejante confrontación. Es indudable que la teología confiere al hombre que se ocupa de ella, algo así como un *character indelebilis*. Quien tenga ojos para ver reconocerá incluso a distancia al hombre que ha sido visitado y, por consiguiente, ha sentido la admiración inmoderada que causa la teología y la palabra de Dios. Se le reconocerá por determinada seriedad y humor, sea genuino o espúreo, real o sólo pretendido. Pero el proceso y el camino por el que fue posible para él llegar a convertirse en tal hombre, permanecerá siempre oculto incluso para el teólogo mismo. Este proceso seguirá siendo un enigma y un misterio, profundamente admirable. Sin duda, yo me conozco y me reconozco a mí mismo, de manera bastante pasable, en todas mis demás opiniones e inclinaciones, en todas mis demás posibilidades reales, imaginadas o deseadas. En efecto, por nacimiento o por naturaleza todos nosotros somos una especie de mezcla de racionalistas, de empíricos o de románticos, y no tenemos ocasión de asombrarnos a nosotros mismos a este respecto. Todo ello es simplemente un hecho. Pero yo llego a ser, soy y permanezco co-

mo algo desconocido, como una persona diferente, como un extraño, cuando se me considera digno de permitírseme y cuando se me exige que me admire en relación al prodigio de Dios. Y esto es lo que sucede cuando llego a interesarme por la teología. Con esta concesión y esta exigencia de admirarme, ¿cómo podría mi existencia llegar a ser jamás un hecho cotidiano, familiar y rutinario? ¿Cómo este atributo de mi existencia podría llegar a ser jamás transparente para mí?

El llegar a ser y el ser un teólogo en el sentido estricto o amplio del término, no es un proceso natural, sino un hecho incomparablemente concreto de la gracia. Y lo es así, precisamente por la admiración radical y fundamental por la cual resulta posible únicamente que una persona pueda llegar a ser y sea teólogo, mientras que mirándose tan sólo a sí mismo, un hombre *no* puede reconocerse a sí como receptor de la gracia y, en consecuencia, no puede complacerse y sentir orgullo de sí mismo. Como receptor de la gracia, un hombre puede actuar solamente realizando actos de gratitud. Si alguien imaginara que puede verse a sí mismo como merecedor de la gracia, lo mejor que podría hacer sería decir adiós a la teología y dedicarse a alguna otra clase de actividad. En ella podría cerrar sus ojos (si pudiera hacerlo) al prodigio de Dios, y por tanto no necesitaría admirarse acerca de sí mismo (si es capaz de hacerlo). Pero tal vez el hombre no encuentre ninguna otra actividad en la que pueda esquivar eficaz y definitivamente a la teología, al prodigio de Dios, y, por consiguiente, en la que pueda esquivar su asombro por ese prodigio y por lo que él mismo es.

## EL VERSE AFECTADO

¿Admiración? Si este concepto ha de ser una descripción adecuada de aquello que hace que un teólogo sea un teólogo, entonces exige una delimitación y profundización concretas. Incluso en la interpretación amplia que hemos dado, el hecho de «admirarse» podría entenderse erróneamente como un simple hecho de «mirar con asombro entusiasmado».

El mirar con asombro entusiasmado es algo con significación teológica considerable y quizás con futuro. Johann Gottfried Herder leyó la Biblia y la interpretó con asombro entusiasmado a la manera de un documento de la antigua poesía oriental. Y después de largas décadas de una Ilustración totalmente árida, tal manera de contemplar la Biblia fue para muchos una posibilidad estimulante y excitante. El joven Schleiermacher, a su vez, exhortaba a aquellos que despreciaban desde la cultura la religión a que se asombrasen ante el fenómeno religioso en general. Un siglo más tarde, lo que nos interesó sobremanera a nosotros, los jóvenes de aquella época, de las obras de Duhm o de Gunkel, fue el asombro entusiasmado con que ellos contemplaban, al menos, a los profetas y los salmos, considerándolos indudablemente como el punto culminante del mundo del Antiguo Testamento. Paul Wernle era considerado por sus discípulos como un maestro inolvidable debido a su asombro entusiasmado (siguiendo las huellas de Thomas Carlyle) ante la persona humana de Jesús y también (con algunas pocas reservas) ante el apóstol

Pablo, ante los reformadores y ante una multitud de figuras de la historia eclesiástica que congeniaban con su manera de ser. Por otra parte, también Rudolf Otto fue capaz de describirnos de una manera bastante impresionante «lo santo» (*das Heilige*) como un *fascinosum*. Claro que en todo eso no se trataba más que de un mero «asombro». Había en todo ello cierta justificación por el hecho de que el concepto de «experiencia», puesto de moda por Wilhelm Herrmann y por otros, se hallaba en boca de todos nosotros hacia el año 1910 y señalaba hacia algo más que un mero asombro. Pero, sea como sea, la teología no puede ni debe contentarse en cualquier caso con un *mero* asombro, si es que quiere seguir siendo un asunto serio.

Lo que en la lección anterior calificamos como la inevitable admiración que la teología siente, no tolera que se la entienda únicamente como una especie de sensibilidad intelectual. Esto seguiría siendo verdad, incluso si el tema de la teología —trascendiendo la trayectoria, antes mencionada, de la moderna teología protestante— no fuera simplemente la admiración hacia personalidades religiosas o hacia la vida y la conducta religiosas, sino la admiración hacia el prodigio que es Dios mismo. Desde luego, como sabía ya Anselmo de Canterbury, puesto que hay una belleza de Dios, hay también una *pulchritudo* de la teología que no puede pasarnos inadvertida. Pero la observación teológica de Dios no puede ser una observación genial y etérea. La teología no puede ser una complaciente contemplación (o incluso una contemplación interesada y quizás fascinada) de un objeto. Porque, en definitiva, la actitud del sujeto más o menos arrebatado hacia este objeto, seguiría siendo una actitud indiferente o escéptica o incluso despreciativa. Si este objeto permitiera que su contemplador se protegiera a sí mismo detrás de una empalizada de reservas, entonces tal admiración hacia el prodigio de Dios no sería la admiración de la que estamos hablando. Si este objeto

suscita una admiración del tipo de la que hemos descrito, transformando al hombre implicado en ella en un sujeto profundamente asombrado y admirador, entonces esa persona se verá también *afectada* por semejante contemplación. Aquí tenemos la ulterior determinación de la existencia teológica que ha de ocupar ahora especialmente nuestra atención.

Si un hombre se implica de lleno en la ciencia teológica, entonces el objeto de esa ciencia no le permitirá distanciarse a sí mismo de ella, ni tampoco podrá pretender poseer independencia y autosuficiencia autárquica. Esa persona ya se encuentra implicada en la teología, aunque las razones para su implicación hayan sido muy superficiales o incluso extraordinariamente ingenuas. Desde luego, él no sabía de antemano el riesgo que estaba corriendo, y no comprenderá nunca plenamente ese riesgo. Pero, de todos modos, dio ese paso. Por tanto, dicho individuo es un teólogo, porque se ve confrontado a sí mismo con *ese* objeto. Su corazón es demasiado recalcitrante y temeroso, y su mente demasiado débil, pero él no es capaz sin más de escamotear ese objeto. Las consecuencias no pueden seguir evitándose. Este objeto le inquieta —y no sólo desde lejos, a la manera en que un resallante relámpago en el horizonte puede inquietarnos—. Este objeto le busca y le encuentra precisamente donde él está, y *allí* precisamente es donde este objeto le ha buscado y encontrado. *Le ha hallado, le ha encontrado y le ha desafiado.* Le ha invadido; le ha sorprendido y le ha capturado. Se ha apoderado de él. En cuanto a él, la luz le «enfocó», fue sacado de entre los espectadores y llevado al escenario. Lo que se supone que él va a hacer con ese objeto, ha llegado a estar completamente subordinado a la otra cuestión acerca de cómo él ha de actuar ahora que este objeto pretendía tener que ver algo con él y evidentemente ha llegado a tener que ver algo con él. Antes de que el individuo conozca algo en absoluto, se encuentra a sí mismo *conocido* y, consiguiente-



mente, suscitado y llamado al conocimiento. Él se ve llamado a «investigar» (*forschen*) porque él se encuentra a sí mismo «examinado» (*erforscht*), a pensar y reflexionar, porque llega a ser consciente de que alguien está pensando en él, a hablar, porque él oye que alguien le está hablando, aun antes de que él pueda tartamudear y menos aún expresar alguna frase coherente. En resumen, él se encuentra a sí mismo liberado; liberado para que se ocupe de ese objeto mucho antes incluso de que él pueda reflexionar sobre el hecho de que existe tal libertad, y aun antes de que él haya hecho un uso inicial, vacilante e inexperto de ella. Él no tomó parte en esta liberación, pero lo que sucedió es que él fue *hecho* participante directo de esa libertad. Cuando él mojó la punta de su pie en las aguas de ese Rubicón o Jordán (o de cualquier manera que se llame el río), entonces el individuo se vio impulsado y autorizado para cruzar a la otra orilla. Tal vez con gesto ceñudo, confundido y estremecido, y desde luego de manera completamente incompetente, él se ve, no obstante, trasladado a la otra orilla, de la cual no hay ya retorno. El hecho es ahora: *Tua res agitur!* («¡El asunto te afecta!»).

¿Qué es lo que estoy describiendo aquí? ¿La génesis y la existencia de un profeta? ¡No, sino sencillamente el carácter —enteramente peculiar— del origen y de la vida del teólogo! ¿De algún gran teólogo? ¡Absurdo! Porque ¿qué significa aquí «grande»? Puede haber grandes juristas, médicos, investigadores de la naturaleza, historiadores y filósofos. Pero no hay sino *pequeños* teólogos, un hecho que, de paso, es fundamental para los «existenciales» de la teología. Aun el que es pequeño en el campo de la teología, quedará sobrecogido por este objeto. Nadie se interesa por esta ciencia, incluso en la más remota esfera de su actividad o incluso como un torpe aficionado, sin que este objeto se sobreponga de manera irresistible sobre él. Aunque no llegue a poseerlo en absoluto, ningún hombre se encuentra confrontado con este objeto, sin

que llegue a estar poseído por él. El teólogo, por su parte, llega a ser —voluntaria o involuntariamente, consciente o inconscientemente, pero de manera muy definida— no sólo una persona fascinada, sino también una persona afectada.

*Tua res agitur!* («¡El asunto te afecta!»). ¿Que significa *tua*? Trataremos de dar tres respuestas, que nuevamente están relacionadas entre sí como tres círculos concéntricos. Las tres representan básicamente una sola respuesta, pero cada una de ellas tiene su *propio* peso en su propio lugar y según su propio modo.

1. La existencia teológica, al igual que la existencia de cualquier ser humano, es existencia en el «eón» actual del cosmos. Ocupa una fracción específica del tiempo del mundo, el cual no ha llegado todavía a su fin. Es como un eslabón en la cadena de las generaciones, que se van continuando sin cesar, de la stirpe humana, un eslabón que hoy día se ve sometido a tensiones y cuya durabilidad se pone a prueba. Vive y persevera en su propia situación como un sujeto activo y pasivo de la historia del hombre y de la sociedad. El humilde teólogo existe, al igual que todos los demás hombres, como una criatura a la que se le han asignado sus particulares posibilidades por su situación y su determinación cósmica. En su mundo circundante, él se ve acosado por sus propias necesidades concretas, pero de una manera o de otra él tiene también una participación en determinadas tareas y esperanzas. Aunque su situación concreta no le aporta ninguna ventaja, él no tiene tampoco ninguna desventaja en relación con todos los demás hombres. No es ni más poderoso ni más débil que todos ellos. Pero el teólogo se ve confrontado con la palabra de Dios, que se expresa y puede oírse en la obra de Dios. Y eso es lo que él no puede suprimir.

Consciente o inconscientemente, él, como teólogo, se ha expuesto a sí mismo a esa Palabra. En todo caso, él no puede ocultarse a sí mismo el hecho de que esa Palabra está di-

rigida precisamente a su propio mundo. Esa Palabra afecta a la humanidad en todos los tiempos y lugares, al teólogo en su propio tiempo y lugar, y al mundo agitado por sus problemas actuales. Esa Palabra desafía al mundo, en el cual parece que *x*, *y* y *z* —con sus propias grandilocuentes palabras— tienen la última palabra y determinan la suerte de todos los hombres y de todas las cosas, al igual que la suerte de los teólogos. Aunque el teólogo lee el periódico, no puede olvidar que acaba de leer precisamente a Isaías 40 o a Juan 1 o a Romanos 8. En todo caso, él no puede suprimir el conocimiento de que la palabra de Dios habla no sólo de una necesidad infinitamente más profunda, sino también de una promesa infinitamente más alta que la suma total de todas las necesidades y promesas características de este tiempo y lugar. No puede suprimir su conciencia de que esta Palabra no es sólo la palabra del veredicto y juicio de Dios sobre toda la existencia humana y sobre su perversión, sino —en grado mucho mayor— la palabra del pacto de gracia establecido por Dios con el hombre. El teólogo sabe que ese pacto no se halla únicamente proyectado, sino que ya se ha establecido y cumplido. La Palabra a la que el teólogo está expuesto, trata de la plena reconciliación del hombre con Dios. Habla de la justicia por la cual toda la injusticia humana se encuentra ya superada, de la paz que ha hecho que todas las guerras humanas (sean guerras frías o activas) resulten ya superfluas e imposibles, del orden por el cual se ha puesto ya un límite a todo el desorden humano.

Por último, al hombre a cuyo encuentro ha ido la palabra de Dios, no puede ocultársele tampoco que, juntamente con todo el tiempo, su tiempo actual se va moviendo hacia una meta en la cual todo lo que ahora está oculto será revelado. Él sabe que este tiempo era y es el tiempo de Jesucristo y que, por tanto, a pesar de cualquier contradicción aparente, es tiempo de gracia. No puede pasarle inadvertido el hecho

de que lo que está implicado en la Palabra, no es la proclamación de alguna clase de principio, de una nueva moral y programa político, o de una ideología mejor. No, sino que lo que está implicado y lo que quiere decirnos esa Palabra es más bien e inmediatamente el infortunio y la salvación que son eternos y que, por tanto, son también temporales; son celestiales y, por esta misma razón, son también terrenos; son venideros y, por tanto, se encuentran ya presentes. Por medio de esa Palabra se expresan y declaran: infortunio y salvación para los europeos y los asiáticos, para los americanos y los africanos; infortunio y salvación para los pobres comunistas rígidos e infortunio y salvación para los anticomunistas aún más pobres (porque son todavía más rígidos); infortunio y salvación también para nosotros los suizos, para nuestra justicia propia, que es superexhaustiva sólo por nuestra valía para los negocios, por nuestra profunda ansiedad, por nuestra leche y nuestros relojes, nuestro comercio turístico, nuestro rechazo (propio de mentes estrechas) del derecho de voto para las mujeres, y nuestro deseo algo pueril de poseer algunas buenas armas atómicas.

El contenido de la palabra de Dios es su libre e inmerecido «¡sí!» a la totalidad del género humano, a pesar de lo mucho irrazonable y corrupto que hay entre los humanos. Y el teólogo no puede hacer caso omiso de esa Palabra, aunque alguien entre sus semejantes, sumamente satisfechos de sí mismos y sumamente turbados, trate de hacer caso omiso de ella. En este intento suyo por eludir la Palabra, no tendrán éxito. Un teólogo es aquel que de una vez para siempre se ha visto impelido y a quien se ha permitido afrontar y aceptar, de una manera especialmente concreta (quizás incluso de manera profesional), el desafío de la palabra de Dios. Esta Palabra no puede menos de examinarle, implicarle y comprometerle, llegándole hasta el fondo del corazón (Hch 2, 37). Tal cosa también le sucede a aquel que vive como un hombre de nues-

tros días en el mundo actual y que comparte las cargas de la presente generación. ¿De qué otra manera podría él existir si no es implicado, comprometido y realmente traspasado en su corazón por esta Palabra?

2. Ahora bien, la existencia teológica no está braceando ella sola en los océanos de este mundo, debatiéndose entre las olas o luchando contra ellas. Esa existencia no es únicamente solidaria con la de otros seres humanos. Sino que es existencia *cristiana*, porque es existencia en la *comunidad*, congregada y mantenida por el testimonio que el Antiguo y el Nuevo Testamento dan de la palabra de Dios.

Nadie puede ser teólogo sin participar totalmente, en algún punto, en los aspectos problemáticos de la comunidad de los cristianos. El teólogo participa en la vida de esta gran comunidad cristiana, que se ve amenazada siempre por la destrucción, aunque constantemente está siendo rescatada de ella. Participa en el aislamiento de la comunidad, un aislamiento parcialmente necesario y parcialmente accidental, pero en el que ha incurrido principalmente por sí misma, y que la separa de aquellos grandes grupos de la humanidad que no pertenecen a ella. Y participa en el aislamiento con respecto a los poderes espirituales, psíquicos y físicos que gobiernan a la humanidad. Participa igualmente en los intentos de la comunidad, afortunados o menos afortunados, por romper ese aislamiento. Comparte el limitado respeto que la teología recibe algunas veces, así como la lamentable falta de respeto y a menudo —lo que es peor— la adulación que a veces se le tributa. Participa en sus desuniones y en sus anhelos de unidad. Participa en su obediencia y en su indiferencia, y finalmente en su pereza, enmascarada a menudo con el pretexto de que se halla absorbida por los negocios. El teólogo es cristiano y es miembro, quizás, de una Iglesia nacional o de una Iglesia libre, o es luterano o reformado o metodista o católico romano. Quizás le agrada la religiosidad de los viejos tiempos, o el progreso

en materia religiosa, o la apertura social o estética lograda por su propia comunidad. La gran comunidad cristiana existe, evidentemente, con esas particularidades tan llamativas. En gran medida, eso podría parecer a primera vista como justificable; pero es notorio el hecho de que, en muchos aspectos, tal cosa no puede justificarse.

Cada teólogo existe en su lugar de esta manera. Sin embargo, dondequiera que él se halle situado y cualquiera que sea el puesto que ocupe, *no puede existir realmente en tal particularidad ni puede sentirse supremamente a gusto con ella*. Sin que importe dónde se encuentre su puesto y cómo lo ocupe, vemos que se le ha asignado la búsqueda de la verdad, como miembro que es del pueblo escogido por la verdad misma y que ha sido llamado por medio de la revelación de esa verdad. Conozca o no lo que está haciendo, él ha asumido la tarea de reflexionar sobre la cuestión acerca de la verdad. Tal fue la cuestión que se le planteó a aquel pueblo desde su mismo comienzo y en todas sus formas históricas sucesivas. Sin que importe cómo le vaya a ese pueblo o cuál sea la posición que ocupe, su existencia depende de la respuesta que dé a esta cuestión. Comparados con la cuestión acerca de la verdad, todos los problemas concretos de este pueblo no serán sino un juego de niños. Sin embargo, contemplado desde la penetrante luz de esa cuestión, aun el más insignificante problema de la comunidad acerca del servicio, del orden o de la proclamación puede adquirir un peso supremo y gravísimo. Todo lo que sucede o no sucede en la vida de este pueblo afecta directamente al teólogo; ya suceda de una u otra manera, ya sea para bien o para mal, ello se convierte inexorablemente en asunto que le afecta. Y esto sucede de tal manera que él no puede ni sobreestimar ni subestimar nada, pero tampoco puede tomar nada demasiado a la ligera, ni considerar nada demasiado en serio. Él no puede dejar de pensar juntamente con esta comunidad; pero en algunas

circunstancias se ve impelido a hablar, en ambos aspectos muy nítidamente pero también muy serenamente, sobre puntos más o menos importantes. Y ello lo hace no porque sea personalmente un individuo muy importante o incluso muy descolante y de variados talentos, sino porque la única Palabra del único Señor soberano de toda la comunidad de los cristianos le ha visitado a él de tal manera que no puede eludir la visión de la única cosa por la cual el pueblo de Dios puede y debe solamente vivir. El único Señor que está por encima de todas las formas y situaciones que caracterizan al conjunto de los cristianos, ha llegado a él tan frontalmente —a él, que es un «modesto» teólogo—, para señalarle su función dentro de la comunidad, de la cual no puede desentenderse, y menos aún poner como excusa las supuestas o reales fuerzas y debilidades, alturas y profundidades de su vida. El juicio pronunciado sobre la comunidad por esta Palabra recae también sobre él; sin embargo, él *se ve elevado* a su vez por la promesa dada a la comunidad, y sellada por el hecho de que ella pueda vivir de esta Palabra.

3. La existencia teológica es en último término la existencia *personal* del «modesto» teólogo. Él no sólo existe en el mundo y no sólo existe en la comunidad, sino que existe también sencillamente *consigo mismo*. Y puesto que la palabra de Dios, que es el objeto de la teología, se preocupa del mundo y de la comunidad que existe en el mundo, se preocupa también del teólogo en su existencia consigo mismo. En este sentido, lo que está implicado es el juicio que recae sobre él y la gracia que *le* es concedida, *su* encarcelamiento y su liberación, *su* muerte y *su* vida. Lo que está implicado, de manera definitiva y terminante, es él mismo, en todo lo que él —como teólogo— debe saber, investigar y considerar sobre la búsqueda de la verdad. Con todo, no sería adecuado suponer que el implicado en primer lugar y de forma primordial sea él mismo, y tan sólo subsiguientemente y a cierta distancia, la co-

munidad; y a una distancia todavía mayor, el mundo. Tal secuencia sugeriría que la subjetividad es la verdad (según la afirmación de Kierkegaard, que no se presta lo más mínimo a malentendidos). Si la comunidad y el mundo no estuvieran implicados, él mismo tampoco podría estarlo. Porque sólo en la comunidad y en el mundo él es quien es. Y precisamente porque la comunidad y el mundo se hallan implicados, él está también implicado de manera definitiva y terminante.

Lo que está implicado por la relación entre el pacto divino de gracia y la stirpe humana es la elección, la justificación, la santificación y la vocación del teólogo. Se hallan incluidas *su* oración y *su* labor, *su* gozo y *su* tristeza, él mismo en *su* relación con su prójimo, la oportunidad única de *su* corta vida, la administración de *sus* capacidades y posibilidades que le han sido dadas, *su* relación con el dinero y con los bienes, con el sexo opuesto (en el matrimonio y en cualquier otra circunstancia), con *sus* padres e hijos, con la moralidad y la inmoralidad de *su* ambiente. En último término, él es quien está afectado, cuestionado y acusado por la palabra de Dios, juzgado y justificado, consolado y exhortado, no sólo en su función y papel entre sus semejantes, sino también personalmente en la existencia que él vive para sí mismo. Él es aquella persona a quien Dios convierte en un «Yo», porque se dirige a ella como a un «Tú».

Se cuenta que el profesor Tholuck, de Halle, famoso en su tiempo, solía visitar las habitaciones de sus estudiantes y les hacía una encarecida pregunta: «¡Hermano!, ¿cómo van las cosas en tu corazón?». ¿Cómo van las cosas contigo mismo?, no con tus oídos, no con tu cabeza, no con tu manera de expresarte, no con tu habilidad (aunque todo ello sea muy apropiado para ser un teólogo). En términos bíblicos, la pregunta es exactamente: «¿Cómo van las cosas en tu *corazón*? ¿Es una pregunta que se dirige muy acertadamente a todo teólogo, sea joven o sea ya maduro!

La pregunta podría ser también: «¡Adán!, ¿dónde estás?». En tu vida privada, tanto interior como exterior, ¿estás quizás huyendo de Aquel de quien, como teólogo, tienes que ocuparte de manera preeminente? ¿Te has escondido de Él entre los matorrales de tus más o menos profundas o sublimes contemplaciones, explicaciones, meditaciones y aplicaciones? ¿Estás viviendo quizás en un mundo privado, que es algo así como la concha de un caracol, considerándote a ti mismo profunda e invisiblemente oculto y protegido de todas las cosas externas, mientras que, si vemos las cosas más de cerca, tu vida pudiera parecer la de un no-iluminado, la de un no-converso y, por tanto, incontrolablemente perezoso e inculto burgués de poca monta o mendigo errante? ¡Pero ese «quizás» es imposible! ¡No piense nadie que, desde ese trasfondo, se pueda ser capaz de realizar una investigación teológica, debidamente libre y fructífera, y de pensar y hablar como un teólogo! ¡No puede eludirse el hecho de que el objeto vivo de la teología compromete *al hombre entero*! Compromete incluso a lo que es más privado en la vida privada del teólogo. Aun en esa esfera el teólogo no podrá y no querrá huir de lo que es el objeto de su profesión. Si tal situación no le va a él, lo mejor para él sería que escogiera otra disciplina que fuera menos peligrosa que la de la teología. Pero debe ser consciente de que es característico del objeto de la teología, como puede leerse en el salmo 139, visitar más tarde o más temprano a cualquier hombre en cualquier lugar en que se encuentre y formularle la misma cuestión. Por eso, lo más sencillo será probablemente seguir siendo teólogo y aprender a vivir con arreglo a las exigencias divinas aun en los ámbitos más íntimos de la humanidad de un teólogo.

## EL COMPROMISO

En nuestra sexta lección aislamos la «admiración» como el primer elemento que hace que un teólogo sea teólogo. Nos referíamos a la admiración dada la inaudita novedad del objeto de la teología. En nuestra séptima lección señalábamos el «verse afectado» como el segundo elemento. El verse afectado resulta imprescindible por la actualidad singularísima y, a su vez, por la provocatividad del objeto con que el hombre tiene que vérselas en la teología. Pero este objeto exige también que esta implicación no se detenga tan sólo en el punto en el que uno se ve más implicado (o en aquel referido a «la más profunda experiencia», como se habría dicho hace cincuenta años). Si este objeto afecta al hombre, y lo hace según su manera peculiarmente penetrante e íntima, entonces es que reclama algo especial no sólo *para* él, sino también *de él*. Estimula al hombre, le pone en pie y lo libera, pero también le exige y le urge a ponerse en camino y a hacer uso de la libertad que se le ha concedido. El acontecimiento del «*compromiso*» es el tercer elemento que hace que el teólogo sea en verdad teólogo.

Resulta espléndido y hermoso que el Dios del Evangelio asigne una tarea, aquel Dios que es el objeto de la teología evangélica. Pero se trata también de una exigencia a la vez exaltadora y aterradora. Es un *nobile officium*, «un noble oficio», el que se confía y encarga al hombre. Con todo, este encargo da por supuesto que el hombre cumpla su ministe-

rio. El hombre tiene el privilegio de hacer lo que se espera que él haga. Pero también él *ha de* hacer lo que él mismo ha escogido hacer.

Puesto que el interés que afecta al teólogo incluso en su vida privada es total, su compromiso habrá de ser también total. El compromiso comienza con la admiración del teólogo y se halla relacionado directamente con su interés. Pero además abarca toda su existencia.

La existencia del teólogo implica una responsabilidad impuesta por su especial *función*. Su existencia está dotada de una *especial* libertad y está llamada a un *especial* ejercicio de esa libertad. Lo que nos interesa saber es hasta qué grado el teólogo llega a ser responsable dentro de su *ciencia* por el objeto de la misma. Él ha sido liberado y está llamado a una clase específica de *percepción, investigación, pensamiento y lenguaje*. Él no concibió ni escogió ese modo de percepción; sino que le fue impuesto al asumir la tarea de la teología. Si el teólogo desea ser y seguir siendo fiel a esa tarea, tendrá que asimilar su forma de pensar, practicándola constantemente y recordándola o permitiendo que se la recuerden continuamente. Lo que está en juego es el *método* peculiar de la teología. El término «método», aunque no resulte agradable, es inevitable en el sentido de que hay que definir un régimen de procedimiento que corresponda a la tarea de la teología. Para decirlo con otras palabras: aquello a lo que nos referimos es la *ley* con arreglo a la cual el teólogo tiene que proceder. Por semejante ley el teólogo está comprometido, más allá de toda simple admiración y de todo verse afectado, a tener conocimiento y a confesar lo que es el objeto propio de su ciencia.

Ni el término «método» ni el término «ley» deben entenderse como una carga impuesta sobre el teólogo, como una reglamentación carcelaria que le obstaculice o, en una palabra, como una coacción que se le imponga. A lo que nos re-

ferimos es al método o ley de la libertad, por el cual él ha de investigar, pensar y hablar. Su compromiso no será para él una coacción; de hecho, sería una coacción sólo si el teólogo no se dedicara conscientemente o con determinación a su labor, o si desertara de ella por alguna razón, abandonando lo que es el objeto de su ciencia. Cuando el teólogo está dedicado a la palabra y a la obra de Dios, entonces él existe como un hombre libre, precisamente a causa del respeto con que considera el método y la ley de su ciencia. La única carga, coacción y cautividad babilónica sería la necesidad de seguir otro método, o de respetar y cumplir una ley ajena de conocimiento —aunque tal ley ajena fuera lo que él había dejado atrás, cuando se adentró por la senda del *intellectus fidei*—.

Proponemos a continuación algunas conclusiones sobre la reglamentación de ese *intellectus*, es decir, sobre el tipo de conocimiento al cual el teólogo está ligado y para el cual ha sido liberado y al que se le ha exhortado. Reservaremos para la próxima lección el problema planteado por el hecho de que se trate del *intellectus fidei*, de la comprensión de la *fe*, y no simplemente del *intellectus* independientemente de la *fe*. Por el momento investigaremos sólo el carácter del *intellectus*.

1. La obra y la palabra de Dios, que constituyen el objeto de la teología, son una *unidad*. No habrá que olvidar, sin embargo, lo que se dijo en nuestras lecciones segunda y tercera, cuando afirmamos que no se trataba de una obra monolítica ni de una palabra uniforme. No, sino que esa unidad es la obra del Dios vivo —una *unidad* de formas ricas y diversas, todas las cuales aparecen evidentemente en el testimonio de las Escrituras—. Las alturas y las profundidades, las cosas grandes y las pequeñas, las cosas próximas y las remotas, las concretas y las universales, las internas y las externas, las visibles y las invisibles, todas ellas se hallan incluidas en la realidad y en la revelación del pacto de Dios con el hombre. Contemplamos en las Escrituras el ser eterno de Dios para sí y su ser para

nosotros en el tiempo, su elección y su reprobación, su misericordia y su juicio, su acción como Creador, Reconciliador y Redentor, su estrategia celestial y su estrategia terrenal. Y contemplamos también al ser creado por Dios: bueno, caído y renovado según la imagen de Dios, la naturaleza que le fue asignada y la gracia que le fue concedida, su trasgresión y su obediencia, su muerte merecida y su vida prometida. Y en todo esto hay también pasado, presente y futuro.

Todas estas cosas existen juntas; cada una de ellas no existe sin todas las demás. Y el centro no existe sin su infinita circunferencia, aunque ningún punto de la circunferencia sea idéntico a otro o pueda intercambiarse con él. Ninguno de ellos es insignificante, exento de importancia y del que se pueda prescindir. Ninguno de ellos carece de su especial verdad y dignidad. No hay ninguno que no represente y refleje la totalidad. Y no hay ninguno sobre el cual un conocimiento debido o indebido no tenga consecuencias decisivas. Pero no hay ninguno tampoco que pueda desligarse de la unidad de la obra y de la palabra de Dios que lo circundan y lo determinan. Ninguno de ellos puede observarse, entenderse e interpretarse de forma aislada, contemplado únicamente en sí mismo, tratado como un centro secundario y convertido quizás en el centro mismo. El objeto de la ciencia teológica en todas sus disciplinas es la obra y la palabra de Dios en la plenitud de las mismas. Pero en esa plenitud son también la *única* obra y palabra de Dios. Esta obra y esta palabra son Jesucristo, el *único* que fue coronado como rey de los judíos y Salvador del mundo: Jesucristo, el único que representa al Dios único entre los hombres y al propio hombre ante el acatamiento del único Dios. Él es el *único* Siervo y Señor que fue esperado, que llegó y que ahora es sumamente esperado. El conocimiento teológico, orientado hacia Él, que es su punto de partida y su meta, se convierte en un conocimiento que expresa la unidad de la diversidad.

El *intellectus fidei* se preocupa de reunir, pero no por ello se dedica a igualar, unificar o identificar. Aunque concede a cada punto de la circunferencia lo que le corresponde en concreto, sin embargo hace que todas las partes converjan desde sus centros individuales hasta su centro común. La teología se encuentra a sí misma comprometida para tal conocimiento y liberada y exhortada a él. En el acto teológico del conocimiento, el ver es indudablemente una atenta y exacta mirada hacia una u otra forma especial del objeto. Como tal, es también una visión que contempla una forma conjuntamente con las demás. Lo decisivo es que se trata de una intuición de un objeto que se presenta a sí mismo ahora en tal forma, o una intuición de una forma peculiar que se ha convertido en una forma del único objeto. En el acto del conocimiento teológico, cada visión, intuición y perspectiva se concentra atenta y cuidadosamente en tal o cual forma. Pero también se produce una *syn-opsis*, una visión conjunta de diferentes formas. Y finalmente, sobre todo, cada forma se descubre que es una forma del único objeto. Tal es el sentido de la exégesis bíblica, así como el de los inventarios y los análisis conocidos como historia eclesiástica o como historia de los dogmas y de la teología. Es igualmente el sentido de los diversos *loci*, capítulos y párrafos de la teología dogmática y de la ética, así como de la reflexión acerca de las numerosas actividades de la Iglesia.

La formación de un sistema se hará siempre de manera únicamente transitoria; será en todos los casos algo en borrador, algo fragmentario. La diferencia entre los tiempos y las situaciones en los que se realiza el acto teológico del conocimiento se opone a una radical y consecuente sistematización. A la sistematización se opone además la gran variedad de las formas y aspectos del único objeto de la teología. Y se opone principalmente a ella el hecho de que el centro teológico que abarca y despliega ante la vista sus múltiples aspectos indivi-

duales, no es un principio disponible de construcción. Sino que es Jesucristo, quien, por el poder del Espíritu Santo, resucitó, se halla activo y habla. Es la bondad del Dios vivo, que vincula y libera constantemente de nuevo, que desciende hasta el hombre y lo eleva hasta Él mismo en una historia que se halla en continuo movimiento. Él reina, y junto a Él no hay ningún otro que gobierne. No hay ningún poder sistemático detrás del trono. Y Él es también quien impide la aparición de ángulos muertos, en los que el pensamiento y la dicción filosóficos o «históricos» llegan a ser posibles a veces o incluso tienen que serlo. Él no permite que el teólogo haga caso omiso ni siquiera de un solo punto de la periferia; no permite que ningún punto se halle en alguna clase de aislamiento; no permite que se eluda pensar sobre Él seria y sinceramente, es decir, teológicamente. Pero no permite tampoco que el teólogo cometa el error de crear un segundo centro que compita con el centro primario, es decir, que convierta el círculo en una elipse y que de este modo sucumba al sectarismo, a la herejía o quizás incluso a la apostasía. «Todo es vuestro», pero «el que no recoge conmigo, desparrama». Un primer criterio del genuino conocimiento teológico del *intellectus fidei* es que este conocimiento «reúne» o congrega «con Él». Es un conocimiento que congrega y reúne todos los pensamientos, conceptos y palabras desde Él y hacia Él, porque Él es el comienzo y la meta de los mismos.

2. El objeto de la teología, que es el Dios del Evangelio en su obra y en su palabra, está relacionado con el conocimiento de Dios de la misma manera que Dios está relacionado con el hombre, el Creador con su criatura, y el Señor con su siervo. Él es bajo cualquier aspecto el que figura en primer plano. El conocimiento acerca de Él no puede menos de seguirle y de ajustarse a Él. Él es quien hace ante todo que ese conocimiento sea real y posible. Él obliga, libera y llama al teólogo para que sea consciente de Él, para que le considere y hable de Él.

El teólogo no puede abrazar la causa de cualquier *a priori* que esté por encima de Él. Según la regla enunciada por Hilario: *Non sermoni res, sed rei sermo subiectus est* («La cosa no está sujeta a la palabra, sino que la palabra está sujeta a la cosa»). O como se expresa la misma idea en palabras de Anselmo: la *ratio* y la *necessitas* del pensamiento teológico han de estar dirigidas por la *ratio* y la *necessitas* de su objeto. ¡Esta relación no puede invertirse! Claro está que, como una ciencia humana que es, la teología emplea constante y universalmente los puntos de vista, los conceptos, imágenes y medios lingüísticos que se han ido transmitiendo o que han surgido nuevos en su tiempo y situación. A este respecto no es diferente de cualquier otra ciencia humana. Su conocimiento se adquirió por vías diferentes durante los últimos días de la Antigüedad, durante la Edad Media, durante los tiempos del Barroco, de la Ilustración, del Idealismo o del Romanticismo. Pero no hay tiempo o situación en que la teología pueda permitirse reconocer alguna reglamentación general como ley vinculante para sus propios puntos de vista, concepciones, imágenes o lenguaje. Y la teología no puede en absoluto dejarse vincular por cualesquiera reglamentaciones que rijan o deseen regir en el momento presente. Para la teología no existe diferencia en que tal reglamentación se proclame en nombre de Aristóteles, de Descartes, de Kant, de Hegel o de Heidegger.

Una razón por la cual la teología no puede reconocer tal ley es la de que una filosofía o cosmovisión específicas suelen estar detrás de cada una de esas reglamentaciones. Si la teología tolerase tales concepciones, ello sería a costa y con detrimento de su propia tarea. Pero la razón primordial de que ella no pueda rendir pleitesía a tal reglamentación es que la teología está exhortada y encargada por su propio objeto para que tenga una visión, un pensamiento y un lenguaje que estén abiertos y sean flexibles en todas sus facetas. La teología está ligada incondicionalmente a su objeto y únicamente a él.



Por otro lado, ¿por qué la teología no iba a emplear también ideas, conceptos, imágenes y expresiones corrientes? Mientras estos demuestren que resultan adecuados, ¿por qué no utilizarlos «ecclécticamente» sin problema? Tal uso no implicaría decididamente que la teología tuviera que reconocer cómo un precepto autoritativo para ella misma cualquier cosa que se utilice corrientemente. Debe investigar la lógica, la dialéctica y la retórica que proceden de su objeto, que es el *Logos* divino. Tendrá que arriesgarse a seguir derechamente su propio camino a través del campo de aquellos otros criterios que tienen que ver con las ideas, el pensamiento y el lenguaje que actualmente se consideran generalmente válidos o que han sido proclamados más o menos solemnemente en el exterior. El progreso y la mejora en la teología no se espera nunca que procedan de una rendida sumisión al espíritu de la época; no procederán sino de la intensificada decisión de ajustarse a la ley de su propio conocimiento teológico, aunque las teologías mantengan una serena apertura hacia el espíritu de los tiempos.

Recordaremos lo que se dijo en la primera lección acerca del carácter de la teología como ciencia *libre*. Conserva su libertad al hacer uso de cualquier capacidad humana de percepción, juicio y lenguaje, sin estar ligada a cualquier epistemología presupuesta. En este punto se opone no sólo a la vieja ortodoxia, sino también a toda moderna neo-ortodoxia. En su uso libre y ecléctico de las capacidades humanas, a lo único a lo que ella tiende es a una cosa: a prestar la obediencia que le exige hoy y ahora su objeto, que es el Dios vivo en el Jesucristo viviente y en el poder vivificante del Espíritu Santo. La teología no está llamada a la irracionalidad, al pensamiento indolente o extravagante, y ciertamente no está llamada a complacerse perversamente en lo paradójico como tal. *Credo quia absurdum* («Creo porque es absurdo»). Eso sería lo último que beneficiase a su objeto o que le fuera per-

mitido a la teología. Muy al contrario, el teólogo no se excederá nunca en poseer, mantener y hacer uso de la razón. Sin embargo, el objeto de su ciencia tiene una manera peculiar de recurrir a la razón. Esta manera es a menudo habitual, pero a menudo es también muy poco habitual. Este objeto no está ligado a que el teólogo modesto le fije sus propias normas. Sin embargo, el teólogo modesto está comprometido ciertamente a que su objeto le fije a él las normas. Esta prioridad del objeto sobre la apercepción teológica es el segundo criterio importante de un genuino conocimiento teológico, del *intellectus fidei*.

3. El objeto de la teología –la obra y la palabra de Dios en la historia del Emmanuel y en su testimonio bíblico– tiene una determinada *propensión*, un determinado *énfasis* y *tendencia*, una *dirección* irreversible. El teólogo está comprometido, ha sido liberado y ha sido exhortado a dejar espacio a este énfasis en su conocimiento, que es el *intellectus fidei*. Hay un *doble aspecto* en el hablar y en el actuar de Dios y, en consonancia, en los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento (¡que sólo en apariencia se hallan uniformemente unos junto a otros!). Este doble aspecto puede designarse como el «sí» y el «no» pronunciados vigorosamente al hombre, o como el Evangelio que eleva al hombre y la Ley que le reprende, como la gracia dirigida a él y la condenación que le amenaza, o como la vida para la cual él ha sido salvado y la muerte en la que él ha incurrido. Para ser fiel a la palabra de Dios y al testimonio bíblico que atestigua esa Palabra, el teólogo tiene que ver, reflexionar y hablar sobre esos dos aspectos, presentando el lado luminoso y el lado de sombra. Pero con la misma fidelidad el teólogo no puede desconocer ni negar ni silenciar el hecho de que esos dos momentos no se hallan relacionados entre sí como los movimientos de un péndulo, que se repiten constantemente con igual fuerza en direcciones opuestas, o como platillos de una balanza que

muestran igual peso y que oscilan de manera indecisa. Lejos de eso, la relación entre ambos aspectos es como la de un antes y un después, como la de un arriba y un abajo, como la de un más y un menos. Es innegable que el hombre tiene que escuchar allí un enérgico y sobrecogedor «no» divino. Pero es también innegable el hecho de que ese «no» está incluido dentro de un «sí» creativo, reconciliador y redentor pronunciado al hombre. Es cierto que la Ley que sujeta al hombre se halla asentada y proclamada aquí, pero su validez divina y su poder divinamente vinculante se deben, no menos ciertamente, a su carácter como Ley del pacto y como una forma del Evangelio. Indudablemente se pronuncia y se ejecuta allí una condenación, pero en esa misma condenación se despliega claramente la gracia reconciliadora, como se ve en la decisiva ejecución de esa condenación sobre la cruz en el Gólgota. La muerte aparece allí innegablemente como la frontera última de todo comenzar y finalizar humano, pero la vida eterna del hombre aparece también de manera innegable como el sentido y la meta de su muerte.

El «sí» y el «no» de Dios no son ambivalentes. El Evangelio y la Ley no poseen carácter complementario. No hay equilibrio, sino un supremo desequilibrio. Precisamente esa superioridad, por un lado, y esa inferioridad, por el otro, es lo que la teología debe expresar de forma adecuada en el doble aspecto de las relaciones de Dios con el hombre. Aunque la teología no debe reducir lo que Dios quiere, hace y dice a un «sí» triunfal al hombre, sin embargo la teología no debe expresar que el «no» tenga igual autoridad y peso que el «sí» de Dios. Queda totalmente excluida cualquier preferencia del «no» de Dios sobre su «sí» (por no hablar de una desaparición de su «sí» en su «no», de tal manera que, para decirlo brevemente, la luz quede entenebrecida en vez de que lo entenebrecido llegue a ser luminoso). El texto de Romanos 7 no debe llegar a ser ni explícita ni implícitamente más fami-

liar e importante para el teólogo que el texto de Romanos 8, de la misma manera que el infierno no puede llegar a ser más imprescindible e interesante que el cielo. De forma semejante sucede en la historia de la Iglesia cuando se realzan los pecados, las deficiencias y las debilidades de los escolásticos y de los místicos, de los reformadores y de los seguidores del papa, de los luteranos y de los reformados, de los racionalistas y de los pietistas, de los ortodoxos y de los liberales —aunque ciertamente esas deficiencias no deban ser pasadas por alto ni dejadas sin mencionar— tal hecho no puede convertirse en una tarea más urgente que la de verlos y entenderlos a todos ellos a la luz del perdón de los pecados, que es necesario y se nos ha prometido a todos nosotros. Finalmente, el teólogo no debe sentirse más impresionado por la impiedad de los hijos de este mundo que por el Sol de justicia que ha amanecido ya sobre ellos al igual que sobre él mismo.

En la primera lección dijimos que la teología es una ciencia *gozosa*. ¿Por qué hay tantos teólogos que deambulan por ahí entristecidos, con rostros siempre preocupados o incluso amargados, dispuestos en todo momento a expresar sus reservas críticas y sus negaciones? La razón es su falta de respeto hacia este tercer criterio del genuino conocimiento teológico. No respetan el orden interno del objeto teológico, la superioridad del «sí» de Dios por encima de su «no», del Evangelio por encima de la Ley, de la gracia por encima de la condenación, de la vida por encima de la muerte, sino que, en lugar de eso, desean dar a todo ello el mismo rango o invertir incluso las relaciones. No es de extrañar que se acerquen desdichadamente al J. J. Rousseau de los primeros tiempos o incluso a aquel lamentable varón (recordado por Goethe en su obra *Viaje a través del Harz en invierno*) que pide alivio al «Padre del amor». El teólogo puede y debe ser un hombre *feliz y satisfecho*, si no siempre en la superficie, sí al menos en su interior. El estar «satisfecho», en el buen sentido de la pa-

labra, significa haber hallado satisfacción en algo. Como dice Paul Gerhardt en uno de sus himnos: «Conténtate y date por satisfecho en el Dios de tu vida». Si alguien no se sintiera satisfecho «en Dios», ¿qué satisfacción podría encontrar en la comunidad o en el mundo? ¿Cuál sería entonces su existencia como teólogo? La comunidad sabe por experiencia que ella es una oveja perdida, pero no sabe, o nunca sabe debidamente que ella es el pueblo amado y escogido por Dios, el pueblo que —como tal— ha sido llamado por Dios a alabarle. Y el mundo sabe por experiencia que él se halla bajo el poder del mal (sin que importe por cuánto tiempo siga engañándose acerca de esta condición suya). Pero no sabe que él se halla mantenido por todas partes por las bondadosas manos de Dios. El teólogo encuentra satisfacción cuando su conocimiento, el *intellectus fidei*, está dirigido por la confianza que le trasmite el objeto de su ciencia. Así es como él llega a ser y sigue siendo una persona feliz y satisfecha, que difunde también satisfacción y contento por toda la comunidad y por todo el mundo.

En nuestra respuesta a la pregunta sobre qué es lo que hace que una persona sea un teólogo, hemos llegado a un punto en el que es necesario hacer de momento una pausa. Hemos de mirar ahora en una dirección muy diferente para entender como es debido lo que hemos dicho acerca de este tema. No hubo particular dificultad en hacer suficientemente comprensible lo que implicaba la admiración, el verse afectado y el compromiso: los fenómenos que se basan en el objeto de la ciencia teológica y que se apoderan de quienes se ocupan de esta ciencia. Pero ¿podremos esclarecer cómo *se produce* todo ese acto de apoderarse, que está tan cargado de consecuencias? ¿Podremos esclarecer cómo alguien, a consecuencia de ello, llega a estar, sigue estando y constantemente se admira, se siente afectado y se considera una persona comprometida? Para lograrlo, tendremos que profundizar primero en un aspecto de nuestro estudio sobre el compromiso. Está bien claro que es especial el carácter del conocimiento para el cual el teólogo se ha visto *comprometido*, liberado y exhortado. Pero ¿cómo sucede entonces que alguien llegue a estar real y eficazmente comprometido con este conocimiento y con su especialísima orientación? ¿Cómo comienza alguien a moverse por la senda que el objeto de la ciencia teológica le ha mostrado? Juntamente con esta pregunta, considerada como punto de partida, podemos y debemos plantearnos otra pregunta, ciertamente en sentido retrospectivo. ¿Cómo llega alguien a sen-

tirse seriamente *afectado* por este objeto, o cómo se siente alguien lleno incluso de profunda *admiración* hacia él? ¿Cuál es la *génesis* de estos fenómenos?

Evidentemente nos encontramos ahora en una situación muy parecida (o que básicamente es la misma, sin duda) a la que nos hallábamos en nuestra quinta lección sobre el Espíritu. Entonces nos vimos obligados a admitir la *falta de presuposiciones* para nuestros anteriores enunciados acerca de la palabra de Dios, de sus testigos bíblicos y de la comunidad fundada por esos testigos. Nos hallamos de nuevo ante una aporía, fundada en la materia misma. No podemos hacer caso omiso ni tomar a la ligera esa aporía, y tampoco podemos eliminarla por medio de alguna argumentación, como si recurriéramos a alguna clase de *deus ex machina*. ¡Aquí no podemos presuponer nada! Exactamente igual que antes, todo lo que se requiere (y lo que se permite) es la referencia a un factor que no puede integrarse en ningún sistema. De la misma manera antes hemos de meditar sobre el *Espíritu* libre como el misterio de la palabra de Dios que fue escuchada y atestiguada por los profetas y los apóstoles y que fundamenta, mantiene y gobierna a la comunidad. Y también igual que antes, hemos de renunciar a cualquier recurso sistemático, y debemos señalar simplemente hacia el *acontecimiento* que tiene lugar en la libertad divina y humana. Aunque este acontecimiento, sin presuposiciones, es inconcebible e inexplicable, sin embargo puede describirse. En él, el objeto de la teología reclama, asombra, afecta y compromete de tal modo a una persona dada, que ella puede realmente vivir, investigar, pensar, hablar y existir totalmente como un teólogo. Este suceso es la *fe*, lo poquito de este hombre que a buen seguro es muy pequeño.

Lo primero que interesa es hacer algunas *precisiones* sobre el concepto de la *fe*, tan traído y tan llevado en el Protestantismo antiguo y especialmente en el reciente.

1. En primer lugar conviene recordar una comprensión que es deficiente, y que no vale la pena mencionar en este contexto, la cual entiende por fe una noción humana. Una vez que haya delimitado lo que el hombre considera un conocimiento humano cierto, el individuo podrá dejar margen a una sospecha u opinión, al planteamiento de un postulado, o a la aplicación de un cálculo de probabilidad. Podrá entonces comparar el objeto de la teología con aquello que él imagina, postula o considera probable, y en este sentido podrá afirmar el objeto. Todo eso podrá hacerse, desde luego, pero tal persona no supondrá que ésa es la fe por la cual él puede llegar a ser y seguir siendo un teólogo. Al objeto de la teología que maravilla, afecta y obliga a un determinado hombre en el sentido que hemos descrito, nadie podrá opinar acerca de él, imaginárselo o postularlo. Por eso, la fe en ese objeto no es un conocimiento hipotético y, por tanto, problemático. Es, por su misma naturaleza, un saber intensísimo, rigurosísimo y ciertísimo. En comparación con él, aun el conocimiento supuestamente más cierto, adquirido desde este lado de la frontera humana, podrá estimarse únicamente como una hipótesis, quizás provechosa, pero fundamentalmente problemática.

2. En segundo lugar, sería una fe inadecuada el asentimiento y la aceptación de determinadas proposiciones y doctrinas relativas al objeto de la teología, basándose únicamente en la autoridad que poseen tales formulaciones. La persona habría obtenido tales formulaciones de segunda mano, quizás a través de algunos testigos mayores o menores de la palabra de Dios, a quienes considera ejemplares, o a través del dogma y la confesión de la Iglesia, o incluso a través de la Biblia. Entonces la persona daría por supuesto que *ella misma* conoce lo que esos otros conocieron aparentemente (aunque en realidad no lo conoce en absoluto), y lo aceptaría basándose en la autoridad de ellos y de esta manera se lo apropiaría. Éste es el procedimiento que Wilhelm Herrmann desenmasca-

ró de manera incansable, beligerante e inolvidable (para sus oyentes), a comienzos del siglo XX, considerándolo como el más imperdonable de todos los pecados. Qué duda cabe de que ese procedimiento es una manera poco afortunada de eludir la cuestión acerca de la verdad. Tal decisión es la fe del carbonero, basándose su puesta en práctica en una fe ciega; se trata de un *sacrificium intellectus*, en vez de una *fides quaerens intellectum*; es una falta de fe y no una fe verdadera. Más aún, la *fides implicita* es un concepto desdeñable acerca de un tema desdeñable, algo que no debe calificarse jamás con el nombre de *fides*. Con ella se construye una casa de naipes, en la que un individuo, como cristiano y como teólogo, hará muy bien en no alojarse.

3. No precisamente deficiente, sino —justamente al contrario— demasiado grandiosa, más aún, sumamente audaz, sería el que una persona, dejando atrás tales deficiencias, se imaginara que es capaz, con su poquito de fe, de hacer presente y actualizar, por ejemplo (con o sin cercioramientos sacramentales), la encarnación o —en versión reducida— experimentar y hacer realidad la fe de Jesús, manifestando así en su propia vida a la Divinidad, pensando incluso que podía y debía crear tal Divinidad (*fides creatrix divinitatis in nobis*). Semejante fe presuntuosa sería adecuada, *mutatis mutandis*, para un hindú piadoso, pero no podría presentarse como una fe cristiana. La fe cristiana acontece en el encuentro, y por tanto en la comunión del creyente con aquel en quien cree, pero no en su identificación con Él.

4. En cuarto lugar, nunca fue una buena opción exaltar la fe hasta convertirla en un concepto óntico y central, desplazando el objeto real de la teología, como si la fe fuese el tema y el verdadero acontecimiento de la salvación. Esto es lo que ha sucedido en amplios sectores del Protestantismo moderno, que acentúa excesivamente el deseo de entender y cultivar la

teología como una *pisteología*, como la ciencia y la doctrina de la fe cristiana. La Biblia y la historia de la Iglesia se investigan entonces de manera exclusiva y decisiva para encontrar testigos, y si es posible héroes de la fe. Todo lo que pudiera ser digno de considerarse con respecto a la obra y la palabra de Dios, se acepta únicamente como un pensamiento o expresión de fe, o se reinterpreta como tal; por otro lado, todo cuanto no parece ajustarse a tal tratamiento, es eliminado tácticamente o con descalificaciones expresas. ¡Como si el hombre fuera llamado a creer y confesar, no a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, sino la fe de la Iglesia que se expresa a sí misma en esas altisonantes palabras, y finalmente en su mismísima y propia fe! (Por desgracia, existe también una «Misa de Mozart», conocida como *Misa del credo*, que pudiera inducir a semejante malentendido, ya que su *credo* se repite de manera penetrante a lo largo de todos sus artículos.)

La fe es la *conditio sine qua non*, la condición indispensable de la ciencia teológica, pero no es su objeto ni su tema. El objeto real de la teología exige fe ciertamente, pero se opone también a cualquier intento por diluirla en pensamientos y expresiones de fe. Quien no reconozca esto, no debería sorprenderse del infructuoso esfuerzo que la labor teológica le va a proporcionar entonces.

¡La fe es *conditio sine qua non* de la ciencia teológica! Esto quiere decir que la fe es el acontecimiento y la historia sin los cuales una persona no puede llegar a ser ni seguir siendo cristiana. Sin este acontecimiento, una persona podrá caracterizarse por cualesquiera otras buenas capacidades y cualidades, pero no puede llegar a ser ni seguir siendo teólogo. En las tres lecciones anteriores ya hemos hablado de hecho sobre esta raíz de la existencia teológica. Sin embargo, sólo pudimos hablar de la admiración, del verse afectado y del estar comprometido según la forma utilizada para describir un *acontecimiento*!

La fe es el acontecimiento especial que es constitutivo de la existencia cristiana y de la existencia teológica. La fe es el acontecimiento por el cual la admiración, el verse afectado y el estar comprometido, que hacen que el teólogo sea un teólogo, se distinguen de todos los demás sucesos que, a su manera, pudieran ser notables y memorables o a los que pudiera dárseles la misma designación.

Lo que sucede en el acontecimiento de la fe es que la palabra de Dios libera a una persona, entre muchas, para la fe misma. Ésta es la motivación de la fe; algo es «movido» y algo «tiene» lugar realmente. Por la palabra de Dios, juntamente con el poder vivificante y la soberanía única del Espíritu, a una persona entre muchas otras se le permite existir continuamente como una persona libre. La persona es liberada para que afirme a esta Palabra como algo no sólo absolutamente comfortable y de gran ayuda, sino también como algo vinculante e indiscutiblemente válido para el mundo, para la comunidad y, finalmente, para el individuo mismo. La persona es liberada para que deposite toda su gozosa confianza en esta Palabra y para que obedezca sin reservas a lo que este anuncio de Dios mismo expresa acerca de su amor hacia el mundo, hacia su pueblo y también hacia el teólogo. Nadie es capaz de hacer esto por su propio poder. Una persona podrá hacerlo únicamente cuando venga sobre ella la palabra de Dios y su Espíritu de poder; cuando la persona haya sido suscitada y creada de nuevo por ese poder para que efectúe semejante acto. Pero además de tener este origen en la Palabra libre de Dios y además de estar dirigido hacia dicha Palabra, este acto es genuina y libremente el acto *propio* de una persona. Aquel que afirma, confía y obedece no es, como quien dice, Dios en él, sino que es él mismo, una modesta persona. Por otra parte, los acontecimientos de afirmación, confianza y obediencia excluyen la idea de que el hombre pudiera estar actuando impulsado por alguna clase de delirio entusiástico.

No. La persona cree, recibe y sigue a Dios y a su Palabra, y lo hace como ser humano que es, recurriendo y utilizando su normal entendimiento humano (¡claro que sin olvidar su fantasía humana!), su voluntad humana e indudablemente también sus sentimientos humanos. Pero el hombre, aunque esté humanamente determinado y limitado, hace esto como un hombre libre, como un hombre que *no era* libre, pero que, no obstante, *llegó a ser* libre cuando sobrevino sobre él la palabra de Dios, pronunciada por Dios en su obra divina. Aunque, hablando estrictamente, él no «es» ese hombre, sin embargo se le ha permitido llegar a ser incesantemente ese hombre, cuando este objeto le encuentra y se confronta de nuevo con él, permitiéndole y requiriéndole para que lo afirme, confíe en él y le obedezca. Cuando esto le sucede a alguien, y cuando alguien hace eso, entonces esa persona cree. Y cuando este acontecimiento como tal es revelador y esta acción como tal está iluminada, entonces la fe tiene el carácter fundamental de conocimiento. Por ser *intellectus fidei* es conocimiento de su objeto; ese objeto que es el origen mismo de la fe. De este origen y de este objeto la fe recibe su contenido concreto y distintivo. Y a la fe se le permite llegar a ser conocimiento de Dios y del hombre, del pacto de Dios con el hombre, y de Jesucristo. Ciertamente no es sólo un conocimiento intelectual, pero es *también* —y eso nos interesa aquí igualmente con miras sobre todo a la teología— un saber intelectual que debe efectuarse en conceptos y expresarse en palabras. A la fe le es dado ser incesantemente un acontecimiento cuando es *fides quaerens intellectum*, una fe que trabaja muy modestamente, pero no de manera infructuosa en la búsqueda de la verdad. Ésta es la manera en que el objeto de la teología requiere a un hombre, permitiéndole percibir, indagar, pensar e incluso hablar teológicamente. Este proceso sigue siendo incomprensible e inexplicable (y aquí pensamos en lo que se dijo en la sexta lección acerca del milagro de la

existencia teológica como tal). Pero este proceso es capaz, no obstante, de ser descrito, porque implica la curación de alguien que anteriormente había sido ciego, sordo y mudo, pero que ahora ve, oye y habla.

Varias son las cosas que nos quedan aún por destacar de una manera especial:

1. Se ha afirmado con frecuencia que una persona tiene que *creer* para llegar a ser y seguir siendo un teólogo. Esta afirmación es correcta en cuanto una persona que no está liberada para la fe no será capaz de oír, ver o hablar teológicamente, sino que únicamente exhibirá una espléndida vulgaridad en todas las disciplinas teológicas. Pero afirmar que una persona *tiene* que creer sería inapropiado, porque dicha persona no es capaz de creer realmente sino como un creyente *libre*, como alguien que ha sido liberado para la fe. También resulta inapropiada la afirmación de Schiller: «Tú tienes que creer, porque los dioses no ofrecen garantías». Esa sabiduría, por completo pagana, no es aplicable a la fe cristiana. En primer lugar, la fe no es precisamente *una aventura arriesgada* como, por ejemplo, la que Satanás propuso al Señor cuando le llevó al pináculo del templo (Lc 4, 9-12). No, sino que es una asimilación valiente y sobria de una promesa firme y cierta. En segundo lugar, esta asimilación *no* se produce nunca decididamente sin la posesión de una garantía realísima, que se da en la presencia y en la acción del Espíritu, quien (desde luego, según la opinión del apóstol Pablo) libera al hombre para la fe. Y finalmente, este acto no es una *necesidad* sino un acto *permitido* por Dios al hombre, que consiste en la consecuencia obvia y la respuesta por la cual el hombre muestra un poquito de gratitud humana por la gracia que Dios le ha mostrado. Semejante fe es comparable al desarrollo obvio de un capullo que se abre para ser una flor y a la orientación obvia de esa flor hacia el sol, pero también puede compararse con la risa espontánea de un niño cuando ve algo que le resulta divertido.

2. La fe es una historia, ¡una historia nueva cada mañana! No es, pues, un estado ni un atributo. Por tanto, no debemos confundirla con la mera capacidad y disposición para creer. Desde luego, puede tener como consecuencia e implicar toda clase de convicciones mantenidas con fe, las cuales sería mejor designarlas como la suma de alguna clase de «intuición». La fe, desde luego, puede incluir la intuición, puede hacernos decir que el teólogo haría bien en no llevarse las manos a la cabeza haciendo un gesto de disgusto y pasando enseguida a hablar de métodos de desmitologización, cuando se ve confrontado, por ejemplo, con afirmaciones relativas al nacimiento de Jesús del seno de una virgen y al descendimiento de Jesús a los infiernos, o cuando se le habla de la resurrección de la carne o del relato de la tumba vacía, o cuando se menciona el dogma trinitario de Nicea y el dogma cristológico de Calcedonia, y quizás también cuando se incluye a la Iglesia en la confesión de fe en el Espíritu Santo. En lugar de eso, el teólogo haría bien en preguntarse seriamente a sí mismo si él cree de verdad —como se supone que hace— en el Dios del Evangelio, cuando piensa que puede hacer caso omiso, borrar o reinterpretar esos puntos y otros parecidos. Bien pudiera ser que en realidad él creyera en un Dios completamente distinto. Sin embargo, la disposición para creer en todos esos puntos y en otros parecidos no es todavía la fe. La fe no es un *credere quod*, sino —de acuerdo con la formulación inequívoca del credo apostólico— un *credere in*: en Dios mismo, en el Dios del Evangelio, que es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Quien crea en Él, difícilmente podrá eludir a la larga el conocimiento de otros muchos puntos, además de los ya citados. Pero no se trata de poner la «creencia» en esos puntos, es decir, de ser creyente en ellos. Sino que se trata de tener «fe» en Él, en Dios mismo, en el sujeto de todos esos predicados. Esto es lo que debe suceder de nuevo cada mañana *fide quaerente intellectum* («por la fe que trata de entender»).

3. El criterio de la autenticidad y de la solidez de la fe, imprescindible para el teólogo, no consiste en que esa fe sea especialmente fuerte, profunda y ardiente. No importa que esa fe sea, por lo general, bastante débil y flaca, bastante oscilante en medio de los vientos de la vida y de los acontecimientos. Si, conforme al Evangelio, una fe de tan pequeña apariencia como un grano de mostaza es capaz de mover una montaña, entonces será también suficiente no sólo para hacer posible sino para poner en movimiento un fructífero conocimiento de Dios y la labor de la teología. Un hombre es capaz de conocimiento y de existencia teológica cuando él, juntamente con ese poquito de fe cuyo poder en este aspecto no es capaz de nada, permanece dirigido hacia Aquel y sigue dirigiéndose constantemente hacia Aquel *en quien* él cree. Es un hombre libre para esta fe, porque ha sido liberado para ella.

4. «El mensaje lo oigo bien, ¡mas lo que me falta es la *fe!*», dice el protagonista del *Fausto* de Goethe. Sí, desde luego, ¿a quién *no* le falta fe? ¿Quién *es capaz*, entonces, de creer? Ciertamente no creería aquel que afirmara que él «tiene» la fe; aquel que afirmara, por consiguiente, que a él no le falta la fe, que él «es capaz» de creer. Todo el que cree sabe muy bien y confiesa que él no es capaz de creer en modo alguno «por su propio entendimiento y poder». *Realizará* simplemente este acto de creer, sin perder de vista nunca la incredulidad que lo acompaña y se deja sentir continuamente. Por estar llamado e iluminado por el Espíritu Santo, él no se comprende a sí mismo; no puede menos de admirarse en grado sumo de sí mismo. Dirá: «Yo creo», pero lo hará únicamente en la súplica y con la súplica: «¡Señor, ayuda a mi incredulidad!». Por esta misma razón, esa persona no supondrá que *tiene* fe, pero la esperará incesantemente cada mañana, como los israelitas esperaban de nuevo cada mañana que descendiera sobre ellos el maná en el desierto. Y cuando esa persona reciba de nuevo esa fe, la activará también de nuevo

cada día. Por esta razón, la pregunta de si la fe o el acontecimiento de la fe queda dentro del ámbito de la propia persona resulta una cuestión frívola. El acontecimiento de la fe no queda dentro del ámbito de nadie. Pero la pregunta verdaderamente seria es si alguien puede permitirse permanecer en la triste afirmación: «A mí me falta la fe», una vez que se le ha mostrado la obra que Dios ha hecho y cómo la ha hecho, una vez que Dios ha pronunciado su Palabra, y una vez que el Espíritu de Dios está actuando en la Palabra en la que el hombre cree. ¿O dejará el hombre de coquetear con su propia incredulidad y vivirá en la libertad que se le ha revelado y concedido? ¿Será él una persona que no sólo quiera sino que también esté dispuesta a cooperar en el *intellectus fidei* y en la ciencia teológica? ¿Será una persona que real y efectivamente se sienta maravillada, afectada y comprometida por el Dios vivo y que, de esta manera, sea una persona apta para tal empresa?



### III

## EL RIESGO DE LA TEOLOGÍA

Cuando llegamos a esta tercera serie de reflexiones, resulta inevitable cierto oscurecimiento del escenario. La empresa de la teología está expuesta, desde su mismo comienzo y en todas sus subsiguientes actividades y ramificaciones, a un gran riesgo. Una introducción a la teología evangélica lleva consigo necesariamente tener en cuenta ese riesgo. Lo hace con mucha prudencia y sin rechazar cierta solemnidad, pero ante todo con plena sinceridad. Existen buenas razones para que nuestra designación de la teología como «ciencia gozosa» resulte desarmónica a la luz de la real existencia teológica, o para que, de todos modos, no sea considerado como una característica esencial —evidente por sí mismo— de la teología. Buena parte de la teología tiene una relación nada fácil, insegura e inquietante con su propio tema. Y tan sólo con dificultad, y a menudo con escasos resultados, la teología podrá ocultar su difícil situación. Claro está que eso no debería ser así. Sin embargo, existe una causa para que así sea. Y esta causa no sólo radica en las deficiencias personales del teólogo, sino también en la temática misma. Aunque la teología se ocupe de una excelente temática y, bien entendido, sea la mejor temática por la que una persona pueda interesarse, sin embargo hay un hecho innegable: adentrarse en la teología es adentrarse en una situación difícil. La dificultad del teólogo es tan grande, que comprendemos plenamente, aunque tengamos que lamentarla, la queja expresada por Fausto. Según

él, junto a muchas otras ciencias, «también estudió, *por desgracia*, teología con genuino y ferviente empeño».

De lo que vamos a hablar ahora es de la incertidumbre que se apodera de la teología y del teólogo; aquel mismo teólogo que, según nuestras anteriores afirmaciones, se siente asombrado, afectado, comprometido y exhortado a la fe. Esta incertidumbre no es absoluta, pero, a pesar de su relatividad, es muy penetrante. Los diversos acordes menores seleccionados se convertirán finalmente y de manera terminante en una importante clave de tono mayor. Sin embargo, puesto que no hay manera de eludir esta incertidumbre, *también* habrá que estudiarla.

El que se adentra en el tema de la teología, descubre inmediatamente —y de eso vamos a hablar a continuación— que se halla desterrado de manera permanente e inevitable a una soledad extraña y notoriamente opresora.

Nuestro viejo himnario eclesiástico incluía un cántico de Novalis que solíamos cantar con emoción. Decía, entre otras cosas: «Deja de buena gana que los demás caminen por sus calles amplias, luminosas y llenas de gente». Estas palabras pueden resultar muy apropiadas como un bello lema para la teología. Sin embargo, no serían totalmente sinceras, porque ¿quién hay que no quiera ser en el fondo un individuo que se encuentre en medio de una *gran* multitud? ¿Quién, a no ser la más rara de todas las personas raras, no desea que su obra se vea apoyada por el reconocimiento directo, o al menos indirecto, y por la participación del público en general, y se vea comprendida por todas las personas o, al menos, por el mayor número posible de ellas? Por regla general, el teólogo tendrá que hacerse a la idea de seguir estudiando su temática teológica en cierto aislamiento, y no sólo con respecto al denominado «mundo» sino también con respecto a la Iglesia (y además detrás de una «muralla china», como se dirá muy pronto). Para comprobar lo dicho, pensemos en el estado en que la ve-

*nerabilis ordo Theologorum* suele hallarse en la mayoría de nuestras universidades: no sólo es la facultad más delicada, sino también la más espectacularmente reducida. Por otro lado, la facultad de teología, dadas sus escasas dimensiones, queda numéricamente y en cuanto a su dotación muy por detrás de sus hermanas, el resto de facultades, las cuales la marginan y la dejan en segundo plano. Pensemos, sobre todo, en la figura especialmente patética del *párroco* en medio de su soledad; su camino solitario y su misterioso aislamiento, debido al halo sacerdotal que se piensa todavía que lo circunda y que sigue caracterizándolo. El «cura» sigue siendo un extraño en medio de su parroquia urbana o rural; en el mejor de los casos, le rodeará un pequeño círculo de los que se sienten especialmente interesados por el culto divino. Raras veces alguien (con excepción de algún que otro colega que no esté geográfica o doctrinalmente muy alejado de él) le tenderá una mano para ayudarlo en la labor que se exige de él, en la explicación y la aplicación del mensaje bíblico y en su propia labor teológica.

Pensemos en la relación, extraña incluso en cuanto al aspecto cuantitativo, entre lo que se enseñó a los fieles en la predicación y en la enseñanza durante la hora del culto (en el caso de que los fieles hayan querido y hayan podido prestar atención a lo que se les decía), y lo que los fieles se llevan a casa después de verse inundados por las noticias de los periódicos, de la radio y de la televisión. Son únicamente síntomas del aislamiento en que se encuentra el interés, la tarea y los esfuerzos teológicos; un aislamiento que repetidas veces se hace notorio a través de las interpretaciones, gestos y empeños opuestos (a pesar de la ridícula frase de que «la Iglesia tiene derecho a hacer pública su opinión»). Este aislamiento hay que sufrirlo y soportarlo, y no siempre resulta fácil sobrellevarlo con dignidad y serenidad.

Tal aislamiento es difícil de soportar porque parece que *no* corresponde fundamentalmente a lo que es la esencia de la

teología. Desde luego, asumir un puesto teológico en algún lugar remoto, donde el público queda prácticamente excluido, parece hallarse en viva contradicción con el carácter de la teología. La religión podrá ser un asunto privado, pero la obra y la palabra de Dios son la reconciliación del *mundo* con Dios, tal como fue realizada en Jesucristo. Por eso, el objeto de la teología es el cambio más radical de la situación de toda la humanidad. Y la revelación de este cambio afecta a todos los hombres. En sí misma, la revelación es indudablemente el asunto del público universal en el sentido más amplio de la palabra. Lo que se ha dicho a los oídos humanos exige proclamación desde las más altas azoteas de las casas.

Sin embargo, ¿no habrá que afirmar, en la dirección contraria, que el carácter esencial de otras ciencias humanas no las prepara para considerar simplemente a la teología, entre ellas, como una ciencia de tantas? Las ciencias ¿podrán mantener realmente a la teología separada de ellas, en un rincón, como una especie de «Cenicienta», a la que simplemente se tolera? El objeto de la teología ¿no debería ser un prototipo y un modelo de la originalidad y autoridad de los objetos que ocupan la atención de todas las ciencias? El pensamiento y el lenguaje científicos en general ¿no deberían encontrar un prototipo y un modelo en la primacía que la teología concede a lo racional de su objeto por encima de todos los principios de su propio conocimiento humano? ¿Podrá entenderse la particularidad de la teología entre todas las demás ciencias, a no ser por la exigencia que se hace a la teología, es decir, la de que no falle en donde todas las demás disciplinas parecen fallar? ¿Podrá pedirse a la teología que haga cualquier cosa menos tratar de ser un «tapaagujeros» de las demás ciencias? ¿Acaso toda ciencia, como tal, no está llamada básicamente a ser teología y a hacer que resulte superflua la ciencia especial denominada «teología»? La existencia de la teología en medio de tal aislamiento, la *peculiaridad* misma de su existencia

(contemplada desde su propia esencia y desde las demás ciencias) ¿no deberá entenderse y designarse en primera y en última instancia como un hecho anormal? ¿No sería comprensible el intento (al menos, en cuanto a su intención), entendido de manera tan impresionante por Paul Tillich en nuestros días, por *integrar* a la teología dentro del ámbito de las demás ciencias o dentro del ámbito de la cultura, tal como está representada por la filosofía, y situar a su vez a la cultura, a la filosofía y a las demás ciencias en una correlación indisoluble con la teología, según el esquema de la pregunta y de la respuesta? La dualidad del pensamiento heterónomo y autónomo ¿no debería quedar suplantada por la unidad del pensamiento teónomo? ¿Si el filósofo cómo tal quisiera ser también un teólogo! ¿Si, por encima de todo, el teólogo como tal quisiera ser también un filósofo! Según Tillich, podría y debería querer serlo. ¡Qué soluciones! ¡Qué perspectivas! «¡Ojalá estuviéramos en tal situación!» (palabras tomadas del estribillo de un himno de Navidad, basado en el cántico *In dulci iubilo*).

Sin embargo, estos intentos y otros parecidos por acabar con la soledad de la teología no pueden llevarse a cabo, pues se basan en presuposiciones imposibles. Cualquiera de esos intentos supone que puede entenderse y comportarse a sí mismo como teología paradisíaca, perfecta o divina. Se considera a sí mismo como teología *paradisíaca*, porque se atreve a presuponer el estado que existía con anterioridad a la caída; se considera a sí mismo como teología *perfecta*, porque se atreve a sobrepasar el tiempo que queda todavía entre la primera y la segunda venida de Jesucristo; o se considera a sí mismo como teología *divina* o *arquetípica* en una audaz suposición que rechaza la distinción entre el Creador y la criatura. Una teología que aún no tuviera pecado o que fuera ya perfecta, por no hablar de la mismísima teología de Dios, podría ser sólo, evidentísimamente, la filosofía y la

ciencia. No podría ser una ciencia especial, distinta de la filosofía o de las demás ciencias, y menos aún podría quedar relegada por éstas a un rincón. Sería la filosofía, ya fuera porque la luz de Dios la ilumina, ya fuera porque se identifica con esa luz. Sin embargo, todo lo que los hombres pueden conocer y emprender aquí y ahora, es teología *humana*. Como tal, no puede ser ni paradisiaca (porque no estamos ya en el paraíso), ni perfecta (porque no estamos todavía en él), ni divina en modo alguno (porque nosotros no seremos *nunca* dioses). Puede ser únicamente una *theologia ektypa viatorum*, una teología típica, no de Dios, sino del hombre, de hombres que son peregrinos. Caracteriza a esos hombres como trabajadores que, aunque siguen estando cegados, se encuentran iluminados ya en su conocimiento por medio de la gracia de Dios, pero que, sin embargo, todavía no ven la gloria de la venidera revelación universal.

Si alguna vez hubo una pura fantasía, realmente «demasiado hermosa para ser verdadera», sería la idea de una teología filosófica o la de una filosofía teológica, en la cual se trataría de razonar «teonómicamente». Semejante manera ilusoria de pensar utilizaría una integración correlativa de los conceptos para eliminar una distinción. Convertiría en una unidad la dualidad que existe *de iure* (por ejemplo, entre el conocimiento divino y el conocimiento humano) o al menos *de facto* (por ejemplo, entre el conocimiento que es original y último y el que se halla presente y es humano). Pero el realismo en este punto exige la renuncia a tales síntesis, a pesar de la visión de la unidad de todas las ciencias en Dios, o de la unidad del origen y de la meta en el estudio realizado por tales ciencias. Las síntesis tienen escaso valor, porque se logran a muy bajo precio, con tal de que exista un mínimo de talento intelectual y de voluntad de sintetizar. Pero el teólogo, cuando piensa realísticamente, se atendrá al hecho de que la *theologia archetypa* y la *theologia ektypa*, y también la *theologia para-*

*disiaca* o *comprehensorum* y la *theologia viatorum* son dos cosas diferentes, y de que para él el problema y la tarea puede ser únicamente el segundo, no el primero de estos conceptos.

Las cosas habrían ido de manera diferente y más favorable para la historia de la teología moderna, si las anteriores distinciones, que sólo aparentemente son abstrusas, no se hubieran convertido, a fines del desdichado siglo XVII, en parte de una «antigualla dogmática» (en palabras de Karl von Hase). Desde luego, podremos quejarnos del horizonte limitado que se despliega en ellas, o podremos anhelar y esperar que se llegue a la teología perfecta. Pero, a pesar de todo, el teólogo debe evitar cuidadosamente producir, a base de sus propios recursos, tal perfección. En lugar de eso, debe reconocer sencillamente que lo que resulta aparentemente anómalo es realmente lo normal aquí y ahora.

El conocimiento, el pensamiento y el lenguaje teológicos no pueden convertirse en verdades universales, y el conocimiento general no puede convertirse en verdad teológica. Por desagradable que resulte la situación, no será posible eludir la cuestión del carácter especial y de la relativa soledad de la teología en relación con otras ciencias.

¿No será también ésta la situación de la comunidad, a la que se exhorta a dar testimonio de la obra y de la palabra de Dios en el mundo en el que la teología ha de realizar su tarea? Si este pueblo de Dios, que peregrina a través de los tiempos, no quiere ser infiel a su vocación, podrá únicamente proclamar la obra y la palabra de Dios a su mundo circundante como un acontecimiento supremamente novedoso. No tratará de integrar su conocimiento de esta novedad en los demás conocimientos de su mundo circundante o, en orden inverso, de integrar los demás conocimientos de su mundo circundante en su propio conocimiento. La teología no se avergonzará de la soledad en que la comunidad de los últimos tiempos se halla situada en la realización de su tarea mi-

sionera. No se atreverá a tratar de romper su soledad y quedar libre de ella. La comunidad tiene que sufrir y soportar su aislamiento con dignidad y serenidad; tiene que sufrir y soportar su soledad como una forma de la amenaza y del riesgo que no recaen sobre ella por pura casualidad.

La indiscutible soledad de la teología y del teólogo tiene determinadas consecuencias. Con harta frecuencia el teólogo experimentará visibles pruebas o justificaciones de sus sentimientos, que radican *únicamente* en su propia vocación. Él es el único que parece implicado en lo que hemos descrito en la segunda serie de estas lecciones como admiración, como verse afectado y como verse comprometido, todo lo cual hace que una persona sea un teólogo. Incluso dentro de la comunidad y, lo peor de todo, entre no pocos de sus colegas en la teología, el teólogo parece hallarse solo y seguir estando solo. ¡Quizás él no se encuentre tan completamente solo como piensa, especialmente en momentos de angustia! El hecho de que él no padezca en realidad alucinaciones como en ocasiones se llegará a imaginar, puede aclarársele de repente, incluso gracias a las afirmaciones de personas que no parecen ser en absoluto cristianas. Aunque esas personas rechazarían radicalmente la idea o la pretensión de ser teólogos, sin embargo parece que conocen realmente la conmoción que hace que una persona sea un teólogo. Desde luego, el teólogo no podrá contar con el apoyo de esas personas. *Intra et extra muros ecclesiae*, dentro y fuera de las paredes de la Iglesia, él buscará de hecho, con harta frecuencia, compañeros que estén llenos también de admiración, que se sientan también afectados y comprometidos. En vez de encontrar apoyo, él recibirá a menudo la penosa impresión de que innumerables cristianos y no cristianos se distancian de manera más o menos descarada de la conmoción que le hace a uno ser teólogo. (¡Conozco a dos hombres, ambos médicos y excelentes a su manera, que de forma cordial pero tajante con-

sideran el estado mental del teólogo como —en el mejor caso— un tipo de enfermedad que es probablemente hereditaria! Semejante opinión, en vez de ayudar al teólogo, ¿no hará que se sienta inseguro y que aparezca no sólo como una amenaza para su propia existencia, sino también como la manifestación del peligro que se cierne sobre toda la teología como tal?).

Lo que parece que en este punto no es posesión de todos los hombres es la *fe* misma. La fe es la relación fundamental por la cual la violenta conmoción de la teología se distingue de otras experiencias humanas excitantes. Desde luego, la fe de la *comunidad* cristiana es lo que hace propiamente que un hombre sea un teólogo. La fe es el uso de la libertad, concedida *corporativamente* a todos los cristianos, por la cual éstos pueden afirmar la palabra de Dios, depositar toda su confianza en Él y rendirle completa obediencia. En este sentido da la impresión de que el teólogo no carece de «compañeros en la fe»; sin embargo, la comunidad cristiana, entendida como *congregatio fidelium*, es una comunidad de personas que se caracterizan por el hecho de que *cada una de ellas* (si cree realmente) se halla tan impulsada y deseosa de creer, que llegaría incluso a creer aunque fuera la *única* persona creyente en el mundo entero. No hay otro modo de existir como teólogo. No hay otro modo en que tal persona pueda desempeñar su función en la comunidad y en el mundo. Y esa persona se enfrenta con una dura situación, cuando con cierta frecuencia se ve puesta a prueba en esta *soledad*, que es necesaria precisamente a causa de la comunidad en la *fe*. Además se enfrenta también con una dura situación, cuando se le exige una continua demostración de la verdad latente de que nadie más puede ocupar su lugar en lo que respecta a la fe y a su participación en la fe de la comunidad. Esa persona encontrará sin duda a su lado a unos cuantos compañeros, y tan sólo por esos pocos compañeros podrá sentirse relativamente segura.

¿Cómo podrá estar segura entonces de su propia fe? ¿Acaso su fe, su existencia teológica y su teología como tales, no se ven cuestionadas por esta soledad, por muy garantizadas que estén por la palabra de Dios y por el *testimonium Spiritus Sancti* («testimonio del Espíritu Santo»)? En medio de esta dificultad Calvino, y antes que él Agustín y otros, recurrieron a la conocida forma rigurosísima de la doctrina de la predestinación. Pero un consuelo eficaz, no puede proporcionárselo esta idea a la persona que siente su soledad. De hecho, incluso a Calvino no le quedó otro remedio que *sufrir y soportar* la soledad de su fe para poder pensar y hablar así precisamente como un eminente teólogo de la Iglesia.

Sin embargo, la verdadera causa de la soledad de la persona que se ocupa de la teología es la manera especial de pensar teológicamente que de forma ineludible se le exige. Lo que le conduce incesantemente a la soledad es precisamente el carácter especial del *intellectus fidei*. Incluso entre las numerosas personas que han sido liberadas para la fe, ¿cómo podrían hallarse muchas de ellas dispuestas y capaces de asimilarse al único método posible para la realización del *intellectus fidei*? ¿Cómo iban a estar dispuestas muchas de ellas a dar el giro de ciento ochenta grados que se les exige, no una sola vez, sino de manera incesante cada día? ¿Cómo una multitud iba a estar dispuesta a preguntar y dar respuesta, no desde el punto de vista de los hombres, sino sobre la base de la palabra de Dios hablada a los hombres? No es de extrañar que, dentro y fuera de la comunidad de los creyentes, la mayoría de las personas piensen que la adopción de este método, la realización de este giro y la obediencia exclusiva a la palabra de Dios son cosas demasiado rígidas para ellos y les están exigiendo en exceso. ¡No es de extrañar que se inclinen a ver en todo ello una mera esclavización antinatural de la libertad que se les había prometido! ¡Y si se tratara sólo de médicos, juristas, historiadores y filósofos, cuyas formas de desaprobación acompa-

ñan inevitablemente a la teología a lo largo del camino que ella está llamada a seguir! ¡Si no hubiera tantas personas, entre las propias filas del teólogo, a las que éste ve suspirar por las ollas de carne de Egipto! Poco después de iniciada la carrera (algunos de ellos no han llegado siquiera a iniciarla), esos hermanos y colegas piensan que son los descubridores de las más recientes novedades, cuando en realidad (como un gato acostumbrado a caer sobre sus cuatro patas) no hacen otra cosa que volver a caer en alguna especie de antropología, ontología o lingüística. Si el teólogo se interesa realmente por la teología, no deberá lamentarse de tener que nadar a contracorriente de muchas opiniones y métodos de sus compañeros teólogos y no-teólogos. Si los resultados de su labor no van a ser trivialidades, él no deberá sentirse apesadumbrado del dolor que le produce y del esfuerzo que supone para él tener que aguantar una continuada soledad.

Ahora bien, la teología no es finalmente simple exégesis, historia eclesiástica y pura dogmática. Es también *ética*. La ética es la elaboración de una determinada concepción del *mandamiento* divino expresado en y con la promesa divina. La ética trata de expresar una clara concepción de aquellas *acciones* que han de realizarse en la Iglesia y en el mundo, y que son esenciales y características de la obediencia de la fe. A la ética le corresponde formular la tarea práctica asignada al hombre por el don de la libertad que se le ha concedido. Pero no habrá que esperar que exista una conformidad inmediata entre esta concepción y los deseos, actitudes y empeños que son corrientes y que predominan en cualquier tiempo, no sólo en el mundo sino también en la Iglesia. Lo que cabe esperar en esta esfera es una oposición, más o menos definida, entre la teología, con sus cuestiones y respuestas, y las opiniones y principios de «fulanito» y de «menganito», que son personajes más o menos importantes, personas no cristianas o incluso personas cristianas. Aunque la teología no es ene-

miga de la humanidad, es en lo más íntimo una ciencia crítica, y en realidad es un asunto revolucionario, porque, mientras no haya sido sujeta con grilletes, su tema propio es el nuevo hombre en el nuevo cosmos. Todo el que acepte este tema, tendrá que estar preparado, precisamente a causa de lo que piensa y dice en la esfera *práctica*, a desagradar a las masas. Cualquier ambiente que se mida a sí mismo por su propia vara de medir, pensará que la opinión minoritaria de la teología y del teólogo son seriamente sospechosas. En tal situación, una persona puede sentirse fácilmente desesperada, amargada, escéptica y quizás incluso belicosa y enconada. Podrá sentirse inclinada, como acusadora, a arremeter constantemente contra sus semejantes a causa de la necedad y maldad de que dan muestras en toda su vida. Desde luego, no se podrá permitir que tal cosa suceda.

Si la ética de la teología evangélica no quiere quedar con victa de falsedad, tendrá que proceder con la máxima serenidad y apacibilidad, a pesar de toda su determinación. Desde luego, su voz será la del «pájaro solitario en el tejado» (Sal 102, 7); sus cantos suenan plácidamente tan sólo para los oídos de unos pocos, pero él mismo corre peligro de ser derribado por el tiro de la escopeta del primero que pase por allí: un peligro que no siempre resulta insignificante. Es probable que la teología llegue a ser popular en raras ocasiones, tanto entre las personas piadosas como entre los hijos de este mundo, precisamente por la inquietud *ética y práctica* que dimana de ella directa e indirectamente. Todo aquel que se dedique a la teología, si lo hace con seriedad, tendrá que estar dispuesto y deberá ser capaz, si se da la ocasión, de sufrir y soportar la soledad, precisamente a causa de sus enseñanzas en materia de ética práctica.

Esto es lo que teníamos que decir a propósito de la amenaza que se cierne sobre la teología por razón de la soledad.

## LA DUDA

La teología corre un segundo tipo de riesgo más amenazador que el primero, porque no le afecta a ella desde fuera, sino que de ordinario se genera desde el interior mismo de la labor teológica, y en cierta medida resulta inherente a ella. Este riesgo es la *duda*.

Hay dos aspectos diferentes, desde los cuales hemos de considerar esta duda amenazadora. El primer tipo difiere del segundo por cuanto la duda que de él surge pertenece, por naturaleza, a toda la labor teológica. Por este motivo hay que hacer algo para eliminar su peligrosidad. Ahora bien, en el segundo tipo la duda representa una amenaza bastante antinatural para la teología. Y contra esta duda el único consejo que puede darse es el mismo que ofrecíamos con respecto a la soledad: ¡Sufrir y aguantar!

El *primer* tipo de duda, aunque no carece de peligro, es hasta cierto punto natural y susceptible de tratamiento. Nace de la necesidad que recae sobre la teología de plantear la cuestión de la verdad, con fidelidad al encargo recibido y con los ojos puestos en la obra y la palabra de Dios. La teología debe investigar constantemente el contenido de la revelación que se produjo por la acción de Dios, gracias a la cual Dios reconcilió con Él al mundo. La teología tiene que estar redescubriendo incesantemente la verdad y la realidad de esta acción y el significado de la declaración divina que ella significa. En este sentido, la duda brota de la necesidad teológica de tratar la cuestión acerca de la verdad como una tarea que nunca lle-



gará a finalizarse, es decir, como una tarea ante la cual el teólogo tiene que situarse constantemente.

La teología de la Edad Media, al igual que la del Protestantismo más antiguo, se desarrollaba sencillamente planteándose «cuestiones». Su característica principal consistía en profundizar incansablemente mediante la investigación en la cuestión acerca de la verdad. Esto, como es obvio, no se halla plenamente de acuerdo con lo que suele imaginarse, cuando se oye hablar de la «ortodoxia». Las cuestiones examinadas por la teología, entre las cuales se cuestionaban incluso doctrinas sumamente primeras como la duda acerca de la existencia de Dios, se planteaban de la forma más precisa posible. En cada caso se intentaba hallar respuestas que, en la medida de lo posible, fueran tan precisas como las preguntas. Las fórmulas que se encuentran en los antiguos catecismos seguían a su vez el método de ofrecer preguntas y respuestas. Entre ellos, el Catecismo de Heidelberg, por ejemplo, llega a preguntar incluso si la doctrina de la Reforma acerca de la justificación no hará que «los hombres se vuelvan negligentes e impíos», ¿duda, por cierto, verdaderamente sabrosa! En este sentido, la duda marca simplemente el hecho de que no hay nada en la teología que sea evidente por sí mismo. Todo, para ser aceptado, ha de ser estudiado. Una teología paradisiaca no necesitaría semejante tarea; tampoco la necesitaría una teología de la gloria; y en la teología arquetípica de Dios mismo, la pregunta acerca de la verdad constituiría una unidad total con su propia respuesta. Pero no sucede lo mismo con la *theologia ektypa viatorum*, que se nos ha asignado para el tiempo que transcurre entre la Pascua y la segunda venida de Jesucristo. Este periodo exige una labor teológica y, por consiguiente, preguntas formuladas con toda sinceridad, amén de una duda («socrática»).

«Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que regreses a la tierra de la que fuiste tomado». Esto se aplica por

igual a cada párroco que prepara el sábado el sermón del domingo, y a cada estudiante de teología que escucha una lección o que lee un libro. Pero no cualquiera está preparado para exponerse a sí mismo repetidas veces a la duda «socrática», o para afanarse un poco en hallar respuesta a la cuestión acerca de la verdad, algo que surge a cada paso, mientras se marcha por el camino. En vista de la necesidad de dudar para avanzar hacia la verdad, el perezoso podría decir con Proverbios 22, 13: «¡Hay un león fuera! ¡Voy a ser devorado en plena calle!». Podría abandonar la labor teológica, aun antes de haberla comenzado. El *esfuerzo* que supone en este sentido la duda sumamente necesaria y legítima significa, por supuesto, un peligro muy serio para la teología, ¡porque hay muchos perezosos y *todos* lo somos en el fondo! Sin embargo, este peligro hay que superarlo. *Fiat!*

La cosa es diferente en el *segundo* tipo de duda, del que vamos a ocuparnos ahora mucho más minuciosamente. La inquietud podría surgir, y de hecho surge, en el centro mismo de la ejecución de la labor teológica. Podría surgir la cuestión de si vale la pena aventurarse, y menos aún llevar a cabo, la totalidad de la empresa teológica, ya sea en general o bien en aspectos particulares. Según nuestras anteriores reflexiones, no se puede dar por sentado que la cuestión sobre la verdad sea planteada en modo alguno por la obra y la palabra de Dios, o que esa cuestión se nos haya asignado como una tarea y, por tanto, sea algo por lo cual debamos, al menos, luchar. Menos aún puede darse por sentada la certeza en que la empresa teológica no sólo sea relevante, sino en que exista su verdadero objeto. ¿Acaso la duda en la existencia de Dios no es siempre algo inexplicablemente fácil, incluso para aquel que, desde hace mucho tiempo, supo ver a través de la simplicidad de tal duda, o que quizás haya aprendido de Anselmo cómo abordarla rectamente? Semejante duda fue ya una enfermedad de moda entre las personas cultas de principios del siglo XVIII, e

incluso el conde Zinzendorf, famoso pietista alemán, parece que la padeció durante su juventud. Ahora bien, ¿cuál sería la consecuencia, si el teólogo se rindiera de hecho en el punto mismo en que tuviera que hacer frente a semejante duda? ¿Qué pasaría si titubeara en el preciso momento en que hay que ver a través de esa duda, y en el que hay que rechazarla por considerar que es más bien el acto característico de un *insipiens*, del «necio» al que se refiere el salmo 53? El objeto de la teología, incluso la historia del Emmanuel, su revelación y el conocimiento humano de ella ¿será una base real, sólida y fiable sobre la que se pueda edificar? ¿Habrá realmente un fundamento, más profundo que todas las piadosas emociones y sus correspondientes autoseguridades, y más fuerte que los numerosos argumentos apologéticos, más o menos útiles, que se puedan forjar a base de reflexiones históricas, psicológicas o especulativas? ¿Existe Dios realmente y actúa y habla en la historia del Emmanuel, de Israel, de la Iglesia y de la teología? ¿Existe realmente algo así como el testimonio interior del Espíritu Santo, por el cual se nos asegure la existencia de Dios, su actividad y sus palabras pronunciadas a través de esa historia? ¿Qué respuesta podría darse a aquel hombre del siglo XVIII que mantenía a secas que él, personalmente, no había recibido nunca semejante testimonio? David Friedrich Strauss afirmaba que la doctrina del *testimonium Spiritus Sancti internum* («el testimonio interno del Espíritu Santo») era el talón de Aquiles del sistema protestante ortodoxo. ¿Qué pasaría si alguien (o quizás cada teólogo) fuera abierta o secretamente vulnerable precisamente en ese talón de Aquiles?

Téngase en cuenta que la duda, también en este sentido, no significa un desmentido, una negación. La duda significa únicamente que se vacila y se produce una indecisión entre el «sí» y el «no». Es tan sólo una incertidumbre, aunque tal incertidumbre pueda ser mucho peor que la negación misma. En su segundo tipo, la duda significa básicamente incerti-

dumbre con respecto al *problema* de la teología en cuanto tal (incertidumbre que no debe confundirse con la penosa pero necesaria apertura hacia el cuestionamiento teológico). Esta duda produce desde el comienzo de la labor teológica una perplejidad con respecto a la necesidad misma y al significado del cuestionamiento teológico. Tal perplejidad pone en tela de juicio a la Palabra misma de Dios —¡que es precisamente lo que hay que examinar en lo concerniente a su verdad!—. Tal perplejidad pone en tela de juicio la presencia y la acción misma de Dios —¡que son la base y el motivo de la investigación teológica acerca del *Logos* de Dios!—. Tal perplejidad afecta a la libertad misma para trabajar como teólogo. ¿Soy libre para realizar esta tarea? ¿O quizás yo no sea absolutamente libre para ella? Titubear y vacilar, sentirse inseguro y perplejo, decir al comienzo mismo «quizás, pero quizás no», ¿no constituye todo ello un grave y amenazador riesgo para la teología?

Desde luego, la duda según este segundo tipo puede ser únicamente una amenaza para la teología durante su realización humana dentro del *actual tiempo de este mundo*. En este segundo tipo, el pensamiento humano no es dialéctico por necesidad natural, como lo era en el primer tipo de duda que hemos visto. En su relación con la obra y con la palabra de Dios, no tiene necesariamente que estar planteando y respondiendo continuamente preguntas. No, sino que en este segundo tipo el pensamiento humano es también antinatural, está enfermo por la alienación original del hombre, y está expuesto constantemente a la corrupción y al error que se siguen por necesidad de un error primordial, que fue la presunción de formular la pregunta: «¿Dijo Dios realmente que...?» (Gn 3, 1), o la audaz afirmación «¡No hay Dios!» (Sal 53, 1), o «¡Yo soy un dios!» (Ez 28, 9). Ahora bien, después del tiempo de este mundo, aguardamos una total curación de nuestro pensamiento humano, aguardamos un poder que haga que la duda en cuanto al problema de la teología no sea ya para

nosotros un problema. Esta curación se halla muy lejos del pensamiento, profundamente consolador, de que Dios en verdad no duda acerca de su propia existencia. Como Johann Mentzer escribe en un himno: «Las cosas serán mejor en el cielo, cuando yo esté entre el coro de los bienaventurados». Pero esta duda *es* un problema para nosotros en la era presente, en el tiempo entre los tiempos, en el cual incluso el cristiano, incluso el teólogo, que tiene certeza de la gracia de Dios, es un hombre pecador.

El titubear y el vacilar, la incertidumbre y la perplejidad, precisamente en relación con la obra y la palabra de Dios, corresponden muy estrechamente a la *ambivalencia* en la cual nosotros existimos totalmente aquí y ahora. El único camino que podemos divisar para ver más allá de esa ambivalencia es la petición: «¡Venga tu Reino!». En lo que se refiere a los detalles particulares, puede haber una gran variedad de diferencias entre las razones *por* las cuales y las formas *en* que surge la duda y constituye una constante amenaza para la teología. Todas ellas remiten siempre a una única deficiencia, a saber, que la comunidad y los cristianos (y, por tanto, también nosotros los teólogos), en cuanto miembros de la misma, somos, sí, *plenamente* partícipes del mensaje sobre nuestra liberación llevada a cabo por Dios, pero *descuidamos* constantemente de manera fundamental utilizar esa libertad nuestra que excluye la duda. Lo vemos, lo reconocemos y lo sabemos todo, pero luego no vemos, no reconocemos y no sabemos ya nada en absoluto. La teología no puede llegar a ser una acontecimiento aquí y ahora, si no va acompañada del profundo riego interno que impide esta contradicción. El carácter de la teología sigue siendo fragmentario; es «un conocer parcialmente» (1 Cor 13, 12).

En este punto habrá que hacer una breve referencia a las tres causas y formas de la duda que amenaza, mina y divide a la teología desde dentro.

1. En primer lugar, la duda puede surgir con gran fuerza ante la concentración de *poderes y potestades* que siguen reinando en esta época presente, y que se hallan en competición, con aparente seriedad y de forma indudablemente impresionante, con la obra y la palabra de Dios. ¿Qué es el poder divino del Evangelio, encomiado por Pablo en Rom 1, 16-17, en comparación con los poderes del Estado o de los estados, o de las alianzas de estados que luchan unas contra otras? ¿Qué es el poder del Evangelio en comparación con los poderes de la economía mundial, de las ciencias naturales y de la tecnología basada en ellas, de las artes más elevadas o menos elevadas, de los deportes y de las modas, de las ideologías antiguas y nuevas, que son místicas o racionalistas, morales o inmorales? ¿Acaso el hombre no vive *de ellas*, y en cambio vive *escasamente* o *no vive en absoluto* de la Palabra que procede de la boca de Dios? ¿Ha dicho Dios realmente algo que sea superior a todos esos poderes, algo que los limite y someta a cada uno de ellos? ¿Ha hablado Dios de tal manera que el hombre se vea comprometido sin ambigüedades en este momento y se halle a su vez liberado para pensar y hablar con precisión basándose en *esa Palabra*? ¿No se hallará ciego necesariamente el teólogo que se deje impresionar, quizás de forma gradual, quizás repentinamente, quizás de manera parcial, quizás completamente por todos esos poderes? ¿Cómo podrá evitar perder de vista el objeto de la teología? ¿Cómo dejará de comenzar –por lo menos– a dudar del significado y posibilidad de la teología y se irá convirtiendo (según palabras de la Carta de Santiago) en una ola del mar, movida e impulsada de una parte a otra por el viento? «¡No espere ese hombre recibir cosa alguna del Señor!», se añade a renglón seguido. ¿Cómo una persona así va a recibir algo? Pero ¿qué pasa entonces con la cuestión acerca de la verdad, que se le plantea a él? ¿Qué pasa con su servicio en favor de la comunidad y del mundo? Y de paso, ¿qué será

del propio teólogo, porque ha sido él quien se ha arriesgado a entrar en esa embarcación, a unirse a la peregrinación del pueblo de Dios, de la comunidad de los creyentes?

2. Ahora bien, en segundo lugar, la duda puede tener también su causa en la *comunidad* que rodea al teólogo, en la fragilidad, desunión y quizás incluso en la perversión de la forma y la proclamación de aquella Iglesia que él conoce. La gran crisis de la fe cristiana, y también de la teología cristiana que surgió en el siglo XVII, no tuvo su razón primordial, por ejemplo, en la aparición de la ciencia moderna o en el absolutismo del Estado, de esos estados que luego llegaron a ser religiosamente indiferentes. Según la esclarecedora hipótesis de Emmanuel Hirsch, dicha crisis surgió con anterioridad a todas esas conmociones, y aconteció simplemente a causa de la dolorosa confusión originada por la estable yuxtaposición y oposición de tres Iglesias diferentes. La existencia de estas tres confesiones cristianas, sellada oficial y demostrativamente en la Paz de Westfalia, representaba la pretensión de cada una de ellas de ofrecer en exclusiva la revelación, relativizando así las pretensiones de las demás. El subsiguiente conocimiento de las grandes religiones no cristianas del cercano y del lejano Oriente subrayó aún más dolorosamente esta relatividad. Pero la visión de la obra y de la palabra de Dios puede ser a su vez dificultada en el individuo (y, por tanto, también para el teólogo) por todo aquello que le enfrenta, casual o no casualmente, con la Iglesia, con la doctrina y el orden eclesial, o con el Cristianismo y la Cristianidad. Estas relatividades cristianas, concretamente presentes en los individuos o en los grupos, pueden constituir, con razón o sin ella, un *escándalo* para la individuo. ¿No ha habido suficientes cruzadas, guerras de religión, persecuciones contra los judíos, quemas de brujas y procesos contra herejes, juntamente con toda clase de constantes fallos cristianos en las cuestiones relativas a la esclavitud, la igualdad racial, la

guerra, los derechos de las mujeres y la justicia social? ¿No existen en la comunidad cristiana, hasta nuestros mismos días, ejemplos pasmosamente rígidos de prejuicios e intolerancias, juntamente con un océano de arbitrariedad, superficialidad, inactividad, desorden e indisciplina, tanto en el aspecto cristiano como en el teológico? Ante estas perspectivas ¿no aparecerán todas las cosas como inciertas y penosas para quien contemple esta visión humillante de la Iglesia? ¿No llegará cada cual por lo menos a *dudar* de que tenga alguna importancia la empresa teológica? ¿No será comprensible que la teología en su totalidad pueda aparecer como una ruina para quien contemple (o crea que contempla) lo que es el sujeto mismo de la teología? Muy probablemente tal persona ya no podrá confesar o no podrá seguir confesando el *credo ecclesiam* («creo en la Iglesia»). ¿Y de qué forma confesará entonces, como el presupuesto de una feliz y fructífera labor teológica, aquello de *credo in unum Deum* («creo en un solo Dios»)?

3. En tercer lugar, cada uno debe prestar una extrema atención a la posibilidad de que lo que a él le hace dudar básicamente no sea que el mundo le impresione tanto o que la Iglesia le impresione tan poco, sino que exista un *fallo estructural* en su propia vida privada, lo cual influye indudablemente en el aspecto público de su propia conducta. Es un hecho notorio el que ningún cristiano (e igualmente ningún teólogo) pueda desligarse por completo de ese fallo. Hay que considerar aquí dos posibilidades opuestas, de las cuales la una o la otra (y quizás ambas, en concurrencia ideal) desempeñan al menos un papel concomitante junto con las dos primeras fuentes de la duda teológica que ya se describieron.

3a. La primera posibilidad consiste en que el hombre que está llamado, se encuentra dispuesto y es capaz de realizar la labor teológica, piense que él puede y debe vivir abierta o secretamente *de manera dualística* en dos reinos: el de la vida

pública y el de la vida privada. Esa persona vive en el conocimiento de la fe, pero está dispuesta a vivir sólo dentro de ciertos límites esa fe obediente. Juntamente con el *intellectus fidei*, esa persona se permite a sí misma una *praxis vitae*, una conducta que no está controlada por la fe, un comportamiento que se aparta de la fe para seguir sus propias oportunidades o leyes. Juntamente con este conocimiento de la obra y de la palabra de Dios, dicha persona se permite a sí misma una voluntad secular y trivial que, en cada uno de los acontecimientos, no está ligada a la voluntad de Dios ni dirigida por ella. Juntamente con el pensamiento, el lenguaje y los hechos de esta persona, que se mantienen de acuerdo con el objeto de la teología, existen aquellos otros que se ajustan a normas arbitrarias o no se atienen en absoluto a ningún orden. De esta manera, el individuo vive su existencia desde el comienzo mismo en una tensa relación con el Espíritu Santo, el cual, según Pablo, se propone y desea dar testimonio a su espíritu (Rom 8, 16). La tensión persiste aunque la persona afirme teóricamente la obra del Espíritu. ¿Quién no se halla familiarizado con tal afirmación? ¿Qué maravilla será si él, confrontándose sinceramente consigo mismo, se siente obligado a reconocer y confesar que es una persona que duda, un teólogo que tiene paralizada una pierna y que, por tanto, anda cojeando? Si esa persona cree sólo a medias, no podrá esperar conocer sino a medias. Tendrá que contentarse con vacilar y titubear, con tal de no desplomarse por completo. Sin embargo, hay en el Apocalipsis una dura palabra del Señor, el cual dice de esa persona que si no la encuentra ni fría ni caliente, sino únicamente tibia, la vomitará de su boca. ¿Qué pasará entonces con la teología de ese individuo, aunque dentro de las de su género diste mucho de ser la peor?

3b. Ahora bien, el fallo estructural en la conducta personal del teólogo, el fallo que le impulsa a dudar, puede ser precisamente el opuesto. En la relación del hombre con la

obra y la palabra de Dios, puede existir no sólo una insana desnutrición, sino también una *sobrealimentación* igualmente insana. Una persona puede proceder quizás de una familia y de un ambiente en los cuales la teología no era sólo el alfa y la ómega (como debe ser), sino también la *sustitución* (que no debería ser) de todas las demás letras del alfabeto. Ahora bien, esa persona, como un novato, se ha dedicado a la teología con la incomparable exclusividad de un primer amor; y ahora vive no sólo como un teólogo *en todas las cosas*, sino que vive enteramente como un teólogo exclusivo, que *elimina* todas las demás cosas. No tiene en el fondo ningún interés por los periódicos, la literatura, el arte, la historia, el deporte. Y de esta manera revela que no tiene interés por ninguna persona. Únicamente le interesa su labor teológica y los temas de su teología. ¿Quién no conoce esa situación? No sólo hay estudiantes y profesores de teología que van más allá de su profesión, sino que hay también párrocos que viven toda su vida cerrados herméticamente dentro de sus respectivas comunidades. Se asocian sólo con otras personas de una manera que no tiene nada que ver con la teología. ¡Cuestión peligrosa! El libro del Eclesiastés no dice en vano: «No seas justo en exceso, ni te hagas demasiado sabio. ¿Por qué tienes que destruirte?» (Ecl 7, 16). De esta manera, una persona puede destruirse a sí misma como teólogo. La razón de esto no es sólo la gran probabilidad de que tal persona falle en la realización de su experimento y sucumba entonces de nuevo, sin darse cuenta y sin admitirlo, y lo haga quizás del todo, cayendo bajo el síndrome de los dos reinos y de todos sus corolarios. La razón principal es que, como cualquier tipo de hipertrofia, el énfasis excesivo en la teología conduce demasiado fácilmente, como resulta sencillo demostrar, a la saciedad, en este caso a lo que en la antigua jerga monástica se denominaba el pecado mortal del *taedium spirituale*, del «aburrimiento espiritual», desde el cual sólo hay

que dar un pequeño paso para llegar al escepticismo. La labor teológica *concentrada* es una buena cosa, o incluso la mejor cosa, pero la existencia *exclusivamente* teológica *no* es una buena cosa. Tal existencia, en la que un hombre desempeña de hecho el papel fatal de ser un dios que se despreocupa de su creación, conducirá inevitablemente, más tarde o más temprano, a la duda y, por cierto, a la duda radical.

Así pues, para terminar, nos bastará mencionar sobre este tema tres aforismos provisionales acerca de la duda:

1. Ningún teólogo, ya sea joven o viejo, creyente o menos creyente, probado o todavía no probado, debe dudar en modo alguno de que él, por una u otra razón, de una manera o de otra, es *también* una persona que duda. Para ser exactos, diremos que él es una persona que duda según la especie antinatural, y que él no debe dudar de que ha logrado acabar, ni mucho menos, con su duda. Por otra parte, el teólogo podría dudar –aunque tal cosa no sería ciertamente «buena»– de que también él sea un pobre pecador, que en el mejor de los casos ha sido salvado como un tronco de leña que se ha librado de ser quemado.

2. Él no debe negar tampoco que su duda, en esta segunda forma, es absolutamente una *mala* compañera que tiene su origen no en la creación buena de Dios, sino en el *nihil* –en el poder de destrucción de su origen–, allá donde no sólo los zorros y las liebres, sino también los más diversos demonios se dicen unos a otros: «¡Buenas noches!». Hay seguramente una justificación para aquel que duda. Pero no hay justificación para la duda misma (me encantaría, por cierto, que alguien le dijera esto en privado a Paul Tillich). Por eso, nadie debe considerarse a sí mismo, a causa de su duda, como especialmente sincero, profundo, delicado y elegante. Nadie debe flirtear con su incredulidad o con su duda. El teólogo debe tan sólo avergonzarse *sinceramente* de ella.

3. Pero ante su duda, aunque sea la duda más radical, el teólogo *no debe desesperar*. La duda tiene, ciertamente, su *tiempo y lugar*. En el periodo presente, nadie podrá escapar de ella, ni siquiera el teólogo. Pero el teólogo no debe desesperar, porque esta época tiene un *límite*, más allá del cual él puede alcanzar incesantemente un vislumbre, cuando ore a Dios pidiendo: «¡Venga tu Reino!». Incluso dentro de esos límites, aunque no sea capaz de eliminar su duda, él podrá sin embargo ofrecerle resistencia; como aquella mujer hugonote que ralló en el cristal de su ventana la palabra: *Résistez!* ¡Sufrir y aguantar!

Esto es lo que teníamos que decir sobre el riesgo que la duda supone para la teología.

La soledad y la duda no constituyen la peor ni la más importante amenaza para la teología. Esta puede verse cuestionada también por el objeto mismo del que ella vive, al que está dedicada, en el cual se funda su justificación y por cuya *adecuada comprensión ella trabaja*. *La teología puede verse amenazada también por Dios. ¿Podrá serlo?* En realidad, la teología llega a estar amenazada y se halla amenazada por Él. La teología se encuentra atacada no sólo desde fuera (la soledad) y no sólo desde dentro (la duda), sino también desde lo alto. Realiza su labor en condiciones de tentación, es decir, de prueba en la que el fuego de la justa cólera divina consume todo cuanto está hecho de madera, heno y paja (1 Cor 3, 12).

Vamos a examinar ahora el difícil concepto de la tentación. No quepa duda de que todo lo que hemos referido acerca de los peligros con que se enfrenta la teología, no era sino juego de niños en comparación de aquello sobre lo que ahora vamos a tratar.

Al principio podrá causar extrañeza que el comportamiento de muchos teólogos apenas delate la conciencia de este sometimiento de la teología a una prueba procedente de Dios. Desde luego, veremos a menudo cómo la teología se ocupa muy celosamente de tratar de eludir por todos los medios su soledad y de preservarse de la duda que puede minar su terreno. Sin embargo, da la impresión de que la teología sufre muy poco por el temor ante un ataque violento por parte de Dios.

Y asombra que encuentre pocas razones para hacer frente a esta forma gravísima y agudísima de su crisis. Pero ¿quién no tendrá que asombrarse, más que nada, de sí mismo a este respecto? ¿Por qué razón el teólogo pudiera desentenderse de este asunto? ¿Quién podrá garantizar o incluso jactarse de que él existe, piensa y habla con seria conciencia de la tentación divina con la que se enfrenta su actividad? ¿Quién pretenderá que se comporta o que puede reconocérsele como alguien que resueltamente tiene conciencia y afronta esta tentación? Lejos de eso, lo peor de todo este triste asunto es en realidad la facilidad con que cualquier teólogo deja de darse cuenta u olvida a menudo el hecho de que su labor está amenazada por este riesgo, que es el más radical de todos.

La «tentación» que la teología experimenta se caracteriza por el simple hecho de que Dios se retira a sí mismo de la labor teológica del hombre. En tal acontecimiento Dios oculta su faz de la actividad del teólogo, se aparta de él y le niega la presencia y acción de su Espíritu Santo.

¿Por qué iba Dios a tener que conceder al hombre el Espíritu Santo? No pensemos que la retirada de Dios es únicamente un juicio sobre la obra de un modesto teólogo. Puede ser también un juicio sobre la obra de una teología que, desde un punto de vista humano, es buena o incluso excelente. Con respecto a los antecedentes de los que surge tal teología, o en relación al nuevo giro que ella está adoptando, dicha teología puede ser sobresaliente. Puede que sea conservadora en el mejor sentido de la palabra, mientras que a la vez sea progresista y sintonice con los tiempos que corren. Quizás no le falte fundamentación bíblica y exegética, ni profundidad y estructura, ni sentido común y utilidad práctica. Tal vez broten de ella sermones bien preparados y pronunciados vigorosamente, y a los que se preste atención de buena gana, y hasta con razón, por parte –al menos– de un sector selecto, más o menos numeroso, de personas cultas en mayor o menor

medida. Importantes publicaciones, con un valioso y a la vez avanzado contenido, serán tenidas en cuenta por esta teología, estudiadas detenidamente, discutidas y superadas incansablemente por otras publicaciones aún mejores. Los jóvenes comenzarán a prestar atención, y los mayores se sentirán seguramente satisfechos. La comunidad se considerará edificada, y el mundo no dejará de interesarse. En una palabra, una luz procedente de la Iglesia resultará gratamente acogida y parecerá que ilumina. Un estado semejante de contentamiento y satisfacción puede leerse en la inscripción que aparece bajo la efigie de un viejo profesor y deán de la Iglesia en Basilea (el docto, elocuente y siempre satisfecho Hieronimus Burckhardt, que vivió a comienzos del siglo XVIII):

Oh Dios, haz que este ornato de nuestra ciudad  
permanezca por muchos años.

Él hace que Tu santa Palabra resuene  
con vigor en nuestros oídos.

Así de excelente puede ser la labor de un teólogo. Pero ¿de qué sirve? Todo está en orden, pero todo se halla también en el mayor de los desórdenes. La rueda del molino sigue girando, pero sin nada que moler. Todas las velas están desplegadas, pero no sopla viento para impulsar la nave. La fuente posee muchos caños, pero no brota agua de ninguno de ellos. Hay ciencia, pero no hay conocimiento iluminado por el poder de su objeto. Hay, sin ninguna duda, piedad, pero no la fe que, prendida por Dios, mantiene luego el fuego encendido. Lo que parece afirmarse allí, no sucede en realidad. Porque lo que ocurre es que Dios, de quien supuestamente se trata, guarda silencio acerca de lo que se piensa y se dice en la teología *sobre Él* (en vez de hacerlo *desde Él* como desde su fuente y base). Lo que sucede es que la relación real de Dios con la teología y los teólogos ha de describirse mediante una variación del famoso pasaje del capítulo quinto de Amós: «Aborrezco y abomino vuestras lecciones y seminarios, vuestros sermones,



conferencias y estudios bíblicos, y no me complazco en vuestros diálogos, reuniones y convenciones. Porque cuando despleáis en ellas vuestros conocimientos hermenéuticos, dogmáticos, éticos y pastorales, unos ante otros y en presencia mía, no encuentro ningún agrado en vuestras ofrendas y no fijo mi mirada en vuestros corderos engordados. ¡Quitad de mí el parloteo y griterío que vosotros, viejos, armáis con vuestros voluminosos libros, y vosotros, jóvenes, con vuestras disertaciones! ¡No escucharé las melodías de las recensiones que componéis en vuestras revistas teológicas y en vuestras circulares mensuales y trimestrales!».

Es terrible cuando Dios guarda silencio, y cuando habla precisamente con su silencio. Es terrible cuando algún que otro teólogo termina dándose cuenta o, en el mejor de los casos, comienza a sospechar que tal cosa sucede. Y lo más terrible de todo es cuando son muchos los que parecen no darse cuenta y quizás ni siquiera sospechan que eso está sucediendo. ¡Qué horrible es para ellos cuando, prosiguiendo tranquilamente su camino, no tienen conciencia de que la teología y todas sus cuestiones son puestas en tela de juicio por Dios de manera total y radical! ¡Toda la teología se halla amenazada final y definitivamente por la tentación que procede de Él!

¿Pero cómo puede suceder tal cosa? ¿Cómo puede hallarse ausente Dios cuando se realiza una obra tan buena, cuando se efectúa una reflexión tan concentrada sobre Él y se atiende con tanto cuidado a sus enseñanzas, cuando se habla de Él expresamente, en voz alta y con la mayor seriedad, como se intenta hacer siempre en la teología? ¿Cómo puede estar Dios *en contra* de aquellos que están *a favor* de Él? ¿Cómo puede Dios hablar el lenguaje terrible del silencio, dirigiéndose a aquellos que, como los teólogos, desean comportarse como amigos suyos? ¿No tendrá que ser Dios un auxiliador, un testigo y un garante, cuando hay personas que se interesan evidentemente por su obra y su palabra, y al fin de cuentas, no

se interesan arbitrariamente, sino con arreglo a la vocación y al mandamiento recibido de Dios? ¿No tendrá Dios que estar presente, cuando hay personas que, por mandato de Él, han asumido la tarea de cultivar la ciencia acerca de su *Logos*?

Lo primero que habrá que responder es que Dios *no tiene* que hacer absolutamente nada; por eso, Él no tiene por qué estar presente. Lo que sucede con la tentación de la teología, es algo que *puede* suceder. Los teólogos, incluso cuando son incomparablemente buenos y fieles, siguen siendo hombres. En realidad, son hombres pecadores, que no sólo no tienen derecho a pretender el asentimiento y la asistencia de Dios, sino que para vivir dependen de su gracia gratuita. Una cosa habrá que decir acerca de la obra y de la palabra del teólogo: «Si Tú escondes tu rostro, ellos se estremecen; si Tú retiras tu aliento, ellos expiran y vuelven al polvo» (Sal 104, 29). Dios no sería Dios, si no fuera libre para comportarse de esta manera con ellos, dejando que la muerte sea también el salario de su pecado. Y no sucede nada horrendo, cuando Él hace uso de esta libertad en relación con los hombres.

Con todo, Dios no es caprichoso ni arbitrario. Tiene buenas razones para todo lo que hace. Dios practica la ley y la justicia cuando hace que los teólogos, la Iglesia y el mundo se den cuenta de que incluso la mejor teología es en sí misma, y como tal, una obra *humana*, una obra pecadora, imperfecta, corrompida de hecho y sujeta a los poderes de la destrucción. Dios tiene derecho a mostrar que esa obra, en sí misma, es completamente incapaz de prestar servicio a Dios y a su comunidad en el mundo. Tan sólo por la misericordia de Dios, la teología podrá llegar a ser y podrá seguir siendo correcta y útil. La misericordia de Dios es la elección, en la cual Él también rechaza; es la vocación de Dios, en la cual Él también despidе y acusa; es la gracia de Dios, en la cual Él también juzga; es el «sí» de Dios que pronuncia también su «no». Y el rechazo por parte de Dios, su acción de acusar, su juicio y ne-

gación golpean, castigan y destruyen los fundamentos mismos de lo que demuestra ser continuamente pecador, imperfecto, corrompido y sujeto al poder de la nada –incluso en las mejores obras del hombre y en la mejor teología del hombre–.

Toda la labor teológica no podrá llegar a ser ni seguir siendo correcta y útil ante Dios y ante los hombres, sino cuando de manera repetida quede expuesta a este *fuego* purificador y tenga que pasar por él. Lo que hace que la labor teológica sea agradable a Dios y beneficiosa para el mundo es lo que queda del oro, de la plata y de las piedras preciosas, como se dice en 1 Cor 3, 12. El paso de la teología a través de este fuego es su tentación. En comparación con ello, aun la soledad más desconsolada de la teología o su duda más radical son un juego de niños, porque ¿qué quedará de la teología después de pasar por ese fuego? El teólogo sólo puede tener a Dios *a su favor*, cuando de continuo justamente lo tiene *en su contra*. Y tan sólo cuando él se reconcilie a sí mismo con esta idea, podrá desear también, por su parte, ser *para* Dios, ser en favor de Dios.

1. En primer lugar, toda la teología aparece como reprehensible y, por tanto, como sujeta a la tentación por parte de Dios, porque, aunque no pierda nunca de vista el primer mandamiento, difícilmente será capaz de evitar importantes transgresiones del segundo y del tercero de los mandamientos acerca de la adoración de imágenes y de tomar el nombre de Dios en vano. «En el mucho hablar no falta el pecado» (Prov 10, 19). ¿Dónde y cuándo la teología no se manchó alguna vez con la enorme presunción de tratar sus conceptos positivos y negativos, así como sus conceptos críticos, juntamente con sus formas y construcciones lingüísticas, como identificaciones de la realidad, en lugar de considerarlos como parábolas? Teóricamente, la teología niega, desde luego, este intento, pero en la práctica lo lleva a efecto, a pesar de todo. ¿Cuándo la teología no ha intentado atrapar al *Logos* divino en sus analogías, sentando en realidad tales analogías

sobre el trono de Dios, adorándolas y proclamándolas o recomendándolas y aclamándolas para que se les rinda pleitesía y sean proclamadas como dignas de ella? ¿Y dónde o cuándo la teología estuvo libre de la frivolidad de tratar sus indicaciones acerca de la obra y la palabra de Dios en una fluida corriente de pensamientos y palabras, como si se tratara de las bolas de la ruleta por las que se apuesta en la mesa de juego del diálogo general, según el capricho o el deseo de cada uno, con la esperanza de conseguir grandes ganancias? ¿Cómo iba Dios a estar presente allí, o cómo iba a estar presente de otra manera que no fuera con su silencio, aunque se dijeran cosas buenas de Él? Tales inversiones de trabajo sacan a la luz necesariamente la desproporción que existe entre Dios y lo que el hombre, en confrontación con Él, cree que se puede permitir a sí mismo. Puesto que Dios no puede dar por buena esa desproporción, Él no puede estar a favor de los teólogos y sus teologías, ni puede estar con ellos, sino sólo contra ellos.

2. En segundo lugar, la obra de la teología aparece como sujeta a juicio, porque el desarrollo de todas las clases de *vanidad* humana se corresponden casi necesariamente con su manera de proceder. En el punto mismo en el que cada uno debiera esforzarse sencillamente por hacerlo todo lo mejor posible, en el que cada uno no debiera mirar ni a la derecha ni a la izquierda, en el que incluso sus más refinados y mejores trabajos debieran conturbarle profundamente y hacer que se sintiera sinceramente humilde, en ese mismo punto surge la pregunta: «¿Quién es el más grande entre nosotros?». Y esta pregunta parece ser, al menos, tan interesante como la simple y modesta pregunta acerca del tema del que se está tratando. ¡Sí! ¿Quién es el más grande? ¿Quién atrae la mayor atención? ¿Y quién logra que a su iglesia acuda el mayor número de personas? ¿Quién reúne el mayor número de niños para administrarles la confirmación? ¿O quién logra que en la universidad le escuche el mayor número de oyentes? ¿Son pre-

guntas que, de vez en cuando, pueden conducir incluso a pensar en la vanidad colectiva de todas las facultades de teología! ¿Quién consigue que sus publicaciones llamen más la atención y lleguen incluso a leerse? ¿A quién le invitan más a pronunciar conferencias en su patria y en el extranjero? En una palabra, ¿quién realiza sus propias actividades con la mayor brillantez? Piénsese que la afirmación: «¡Miradlos cómo se aman!», si es que tal cosa pudiera decirse de algún grupo de personas, debería aplicarse principalmente a los teólogos. Pero, en cambio, es casi proverbial el celo que ellos sienten por todo lo que tienen en sus corazones y en sus labios, y que los impulsa a hablar a los unos en contra de los otros, y por el cual son tajantes en sus juicios mutuos, expresados con profunda desconfianza y con manifiesto aire de superioridad. Todo esto se hacía más bruscamente en otros tiempos. Hoy día se hace en general de manera más suave y cortés, pero con intención tanto más hiriente. Melancthon, desde luego, no fue el único en pensar que, en la lista de las aclaraciones y mejoras que él esperaba que se hicieran, había que añadir expresamente la liberación de los efectos de la *rabies theologorum*, de la furia de los teólogos. No cabe duda de que siempre habrá suficientes razones serias para esa *rabies*, y de que incluso el vivo deseo de realizar su oficio lo mejor posible y de ser el más grande podría tener algo en común, al menos remotamente, con el interés justificado porque en la Iglesia se imponga la verdad, un interés que se exige de manera eminente al teólogo. Pero ¿dónde y cuándo no se está traspasando continuamente la frontera entre este interés y la esfera del engreimiento y de la obstinación, que son escandalosamente humanos? ¿Y cómo Dios va a estar presente en esa esfera, si no es con su cólera y, a consecuencia de ella, con su silencio? ¿Qué otra cosa podría ser la teología de esos teólogos —cuando contienden en favor de ellos mismos y en contra los unos de los otros (prescindiendo de lo buenos que puedan ser en

otros aspectos)— sino una teología que está siendo tentada por aquello mismo que constituye su objeto?

3. En tercer lugar, la teología es reprehensible y abierta a la tentación porque, por su misma naturaleza, es una obra *teórica*. En la teología, la persona se inclina, indudablemente, sobre las Escrituras, para escuchar la voz de los grandes maestros de todos los siglos, y para dedicarse al verdadero Dios y al verdadero hombre con (como es de esperar) piedad muy seria y con la más plena aplicación de su propia inteligencia. Pero, en esta labor, el hombre pierde de vista demasiado fácilmente la relación concreta que existe entre el verdadero Dios y el verdadero hombre; y sin embargo, lejos de eso, la sustituye por sus propias reflexiones, meditaciones y peroraciones, que se basan en un pensamiento que no está controlado por Dios. La existencia teológica tiene siempre en sí algo de la vida monástica, incluida la serena intensidad de la vida religiosa y su actitud libre de preocupaciones y confortablemente espiritual. ¿No existe también una sorprendente disparidad entre lo que es importante en la teología, entre lo que se discute y lo que —de manera más o menos triunfalista— se destaca, y los errores y confusiones, el océano de sufrimientos y de miseria que predominan en el resto del mundo y de la humanidad que rodean a la teología? ¿Qué sucedió en el pasado y qué está sucediendo en nuestro propio tiempo? Allí, en medio del mundo, existe aún el «pasado no controlado» hasta ahora de la locura de los dictadores, de las intrigas de sus camarillas y de los pueblos que les siguen; y existe también el pasado de la estupidez de sus adversarios y de sus sucesores. Allí están los asesinos y los asesinados de los campos de concentración. Allí están Hiroshima, Corea, Argelia y el Congo. Allí está la desnutrición de gran parte de la humanidad. Allí está la guerra fría y la siniestra amenaza de una guerra «caliente», que bien pudiera ser la última. Para decirlo con otras palabras: se fomenta obstinadamente el exterminio de la vida en nuestro

planeta. Ahora bien, *aquí*, en el ámbito de la teología, hay un poco de desmitologización en Marburgo y un poco de *Dogmática eclesial* en Basilea. *Aquí* están el redescubrimiento del Jesús histórico y el glorioso descubrimiento nuevo de un «Dios sobre Dios». *Aquí* están los debates sobre el bautismo y la eucaristía, la ley y el Evangelio, el kérigma y el mito, el pasaje de Romanos 13 y la herencia de Dietrich Bonhoeffer. *Aquí* están las conversaciones ecuménicas. Nada de eso hay que subestimar, y menos aún desacreditarlo. Evidentemente, los sudores de muchas almas nobles no se han derramado en vano sobre todas estas nobles empresas.

Pero *Kyrie eleison!*, pues ¿en qué relación se halla cada una de estas cosas con todo lo que simultáneamente ha sucedido y sucede *allá*? ¿No podría ser la teología una ocupación de lujo, y no podríamos hallarnos todos en el proceso de huir del Dios vivo? ¿No habría escogido un teólogo tan problemático como Albert Schweitzer la mejor parte (precisamente desde el punto de vista del objeto de la teología), y juntamente con él los pioneros que intentaron acá y allá, sin ninguna reflexión teológica, curar a los heridos, dar de comer a los hambrientos, dar de beber a los sedientos y crear hogares para los huérfanos? ¿No se distinguirá toda la teología por el hecho de que, a la sombra de la gran necesidad del mundo (y también de la Iglesia en el mundo), parece que dispone de mucho tiempo y que no se da ninguna prisa? Aunque no niega la segunda venida de Jesucristo, parece encontrarse muy ocupada con otros asuntos y contemplar su propia redención en esa venida con un notable aire de despreocupación. No saco conclusiones, tampoco aquella que me sugería un joven alemán (evidentemente, algo chiflado) que hace poco vino a visitarme y me propuso de manera amistosa que yo quemara todos mis libros –juntamente con los de Bultmann, Ernst Fuchs y otros más– porque carecían por completo de valor. Yo lo único que hago es formular *pregun-*

*tas*. Pero son preguntas urgentes, que por el hecho mismo de surgir, y porque no es posible suprimirlas de un plumazo, representan una forma de la cólera de Dios, en la que se ataca de raíz todo aquello que nosotros producimos como teología.

4. Ahora bien, en cuarto lugar, la teología aparece como reprensible y, por tanto, como impugnada por Dios en aquello mismo que son sus más genuinas realizaciones. ¿Cuántas veces la teología ha dirigido realmente a la Iglesia y la ha ayudado a prestar servicio en el mundo, como debiera haberlo hecho? ¿Cuántas veces no ha hecho todo lo contrario, ha desorientado a la Iglesia y le ha impedido que prestara su servicio? Y lo hizo no permaneciendo en la escuela de las Escrituras, sino deseando, en lugar de ello, bloquear también a otros el acceso a las Escrituras; o sin darse cuenta, aullaba con los lobos de la actualidad, o reaccionaba con testarudez y arbitrariamente contra el presente, echando fuera a uno de los lobos, para dejar entrada libre a los demás lobos. ¿No resulta descorazonador ver cómo los más grandes y famosos teólogos, como Atanasio, Agustín, Tomás de Aquino, Lutero, Zuinglio o Calvino, por no hablar de Kierkegaard o de Kohlbrügge, dejaron tras de sí huellas realmente catastróficas, a pesar de su positiva influencia y de sus logros? ¿Cuándo estuvo exenta la teología de enseñar cosas ajenas o incluso contrarias a las Escrituras, al mismo tiempo que trataba de explicarlas? Cuando la teología reconoce correctamente una cosa, se equivoca tanto más profundamente al exponer otra. En un cosa da testimonio de la verdad, mientras que en otro punto la niega con tanto mayor vigor. Aquí arroja un rayo de luz sobre la verdad, pero allá pone solemne y decididamente la verdad bajo el celemin. ¿En cuál de sus formas no habría que exigir a la teología que se aplicara primeramente a sí misma aquel «¡ay de vosotros!», pronunciado por Jesús al dirigirse a los escribas, en vez de aplicar tales palabras, como le gusta hacerlo tanto a la teología, a sus adversarios con-

temporáneos? Pero si la teología se halla bajo aquel «¡ay de vosotros!», entonces es que se halla en tentación. Está siendo juzgada por la pregunta de si no estará sirviendo al Anticristo, en vez de hallarse al servicio de Jesucristo.

Hagamos, en todo caso, una breve pausa. Las cosas no estarían tan mal, si esta última y más poderosa amenaza contra la teología originara solamente algunas crisis, las cuales, a pesar de ser más o menos agudas, tuvieran sólo carácter temporal y se circunscribieran a tal o cual teología concreta. Indudablemente esta amenaza irrumpe de hecho en agudas crisis, en reconocibles accidentes en la historia de la teología, y en especiales tiempos y lugares. Pero potencialmente la teología se halla bajo esta amenaza en *cualquier* tiempo y lugar. No hay teología que no viva sino por la misericordia de Dios. Por eso, no hay teología que pueda ser correcta y útil si no es experimentando el juicio de que es objeto por parte de Dios.

Y desde otro punto de vista, las cosas no estarían tampoco tan mal, si se tratara únicamente de la tentación de la teología por obra del diablo. En gran medida, si no en su totalidad, el diablo podría ser la explicación de la amenaza con la que se enfrenta la teología, en lo que se refiere a su soledad y a la duda. Siguiendo un famoso ejemplo, el teólogo podrá arrojar algunas veces un tintero contra el diablo. Y cuando todo lo demás falle, habrá de hacerlo con valentía. Pero con respecto a la tentación, semejante acción no sería una medida apropiada, porque la tentación es una acción de *Dios*. Es un elemento de la gracia de Dios, que se concede incluso al teólogo y a su admirable labor. En su completa y terrible dureza (habíamos hablado anteriormente del fuego devorador del *amor* divino), la tentación tiene que servir para la salvación de la teología y para su radical purificación. Evidentemente, no puede ni debe haber ningún deseo de huir de la tentación. Lo que se exige obviamente es sufrirla y soportarla. Si la teología no la sufre ni la soporta, no podrá ser una ciencia gozosa.

## LA ESPERANZA

«¡Sufrir y aguantar!», fue nuestro consejo (o, más exactamente, nuestra consigna) con respecto al riesgo que se cierne sobre la teología por la soledad, la duda y la tentación. No espere nadie que, al final de esta tercera serie de lecciones, tal consejo sea superado y sustituido por alguna otra frase que suene a cosa más fácil y placentera. Si así fuese, entonces se haría evidente el hecho de que lo que hemos dicho anteriormente acerca de las amenazas que se ciernen sobre la teología y los teólogos no debieran tomarse, después de todo, demasiado en serio. Y la consecuencia, aún peor, sería que al efectuar tal sustitución estaríamos volviendo la espalda a lo más excelente que surge de todo este sombrío conjunto de peligros. Todo lo que se nos permite (y se nos requiere) que hagamos es meditar sobre el sentido positivo de este exigente sufrimiento y aguante de la soledad, de la duda y de la tentación. ¿Qué indica nuestro lema «Sufrir y aguantar»? Ciertamente, si atendemos bien a lo que señala este lema, veremos que en absoluto existe ninguna otra frase que lo supere y pueda sustituirlo.

«¡Sufrir y aguantar!» nos recuerda ante todo que hay que aceptar una inevitable e irradicable tribulación, en lo que se refiere a la teología. Lo que conocemos como teología y, consecuentemente, como existencia teológica se halla siempre acosada por una triple amenaza, y habrá de seguir afrontando un gran riesgo en todo momento y en todo lugar, mien-

tras dure el tiempo. Nos gustaría que las cosas fueran de otro modo, porque la amenaza resulta penosa, dolorosa e incluso, en su forma suprema y más intensa, mortal. ¡La despectiva observación de que la teología es una clase de enfermedad no está completamente injustificada! En su último y máximo extremo, a la teología podría denominársela «enfermedad mortal». No puede predecirse el final de esta enfermedad; que nadie espere verse restablecido por un tratamiento adecuado o por un proceso natural de curación. Si alguien deseara que las cosas fueran de otro modo, convendría aconsejarle desde el principio que no se adentrara en la teología. No es un verdadero teólogo el que supone que a él se le pudiera permitir, e incluso exigir y capacitar para que niegue o evite el riesgo que se cierne sobre la teología y el teólogo, pues no basta con un simple cepillado ni es posible imaginar que será capaz de desecharlo sin más de su mente, ya que en el fondo significa tribulación y sufrimiento. Hay muchas otras ocupaciones que, al menos en apariencia, son menos perjudiciales y peligrosas. Desde el comienzo hasta el final, la labor teológica sólo puede emprenderse y llevarse a cabo a costa del vivo desagrado que el teólogo experimenta de forma característica por cada una de las amenazas que hemos descrito. El teólogo tiene que sufrir y aguantar todas esas cosas desagradables.

Pero una cosa queda excluida por el hecho mismo de que el teólogo sufra y aguante lo que hay que sufrir y aguantar. Las cosas desagradables que él aguanta, no pueden inducirle a abandonar, huir o capitular; no pueden conducirle a negarse a aceptar o seguir realizando la labor de la teología, o a descartar el problema desembarazándose de él. Aunque el sufrir y aguantar puedan realizarse con fatiga, suspiros y quejidos, o con sangre, sudor y lágrimas, sin embargo serán todo lo contrario de una triste resignación y rendición, incluso cuando las circunstancias lleguen a ser mucho peores de lo que se había supuesto de antemano. «Aguantar» significa

soportar la carga que se le ha impuesto a uno sobre los hombros, por más penosa que resulte, en vez de arrojarla a un lado o pasársela a otro. Y «sufrir», o sea, ser constante o perseverante, significa resistir apoyando la espalda contra la pared, negarse a abandonar, cueste lo que cueste, y permanecer firme en todas las circunstancias. Sufrir y aguantar significa no flojear, es decir, mostrar un poco de valentía en favor de la causa de Dios. Por tanto, si alguien no estuviera dispuesto o no fuera capaz de mostrar un poco de valentía como teólogo, haríamos bien en aconsejarle que no se metiera en absoluto a teólogo. Pero ¿por qué razón no iba a estar dispuesto o no iba a ser capaz de mostrar un poco de valentía?

Echando una mirada retrospectiva a lo que hemos dicho en nuestras tres últimas lecciones, deduciremos ahora una conclusión básica y final: No puede haber teología sin que uno pase por mucha tribulación, pero tampoco puede haberla sin que uno muestre valentía en medio de la tribulación. Tal es el doble significado de «¡Sufrir y aguanta!».

No atenuaremos nuestras tesis primera y última, al formular el siguiente enunciado: El peligro y la tribulación de la teología contienen *esperanza*; y esta esperanza no es algo que acompañe o que se oculte tras el peligro y la tribulación, sino que se encuentra dentro de ambos. Al afirmar esto, no estamos restando nada a nuestra tesis ni añadiéndole nada nuevo. No hacemos más que repetirla en toda su trascendencia. El peligro contiene *a pesar de todo* esperanza. A ello alude sin duda el *a pesar de todo* que se expresa en el Sal 73, 23. El peligro y la tribulación de la teología tienen su *esperanza*, lo que lleva a impulsar una incansable labor teológica; tal impulso lo dan no como algo accesorio y secundario que hubiera en ellos, sino como algo contenido *en sí mismos*. Y la labor teológica, precisamente al *sufrir y aguantar* su tribulación, puede y debe *aceptarse y realizarse* en la esperanza. Tratemos de analizar esto un poco más detenidamente.

La labor de la teología se orienta en todos sus aspectos hacia la realidad de la *obra de Dios* y hacia la verdad de su *Palabra*. Esta verdad —radicalmente superior a la teología— se *presupone de una forma radical*. En cada tiempo y lugar, esta verdad es el *futuro* de la teología. No se trata de algo que esté situado en sus manos o puesto a su cargo, no se trata de algo que esté a disposición de su pensamiento y de su lenguaje, algo entregado a merced y dominio del teólogo. Sino que en cada momento y lugar la teología se ve impelida a fijar su mirada en esta verdad y a moverse hacia ella. La teología fue suscitada y encargada como una función al servicio de la comunidad, y lo fue por la obra y la palabra de Dios, que actuó en su excelsa majestad. Pero fue suscitada y encargada como obra de hombres. Y como obra que es de hombres, se halla obvia y necesariamente cuestionada y en peligro. Los que están implicados en esta obra, se encuentran a sí mismos en radical soledad, atormentados por la duda y supremamente tentados, humillados, acusados y condenados (juntamente con su obra) por aquella majestuosa realidad y verdad sobre la que está fija la mirada de ellos. ¿Cómo podría ser de otra manera? La obra y las palabras humanas no pueden mantenerse en pie ante la obra y la palabra divinas. En relación con éstas, aquella obra y aquellas palabras solamente pueden caer y deshacerse, solamente pueden convertirse en polvo y ceniza.

El juicio que la teología experimenta es lo que hemos estado considerando en nuestras tres lecciones anteriores. Si la teología tuviera que recibir algún honor especial —un honor que sobrepasara al de otros actos humanos o al de la ciencia humana—, únicamente podría consistir en los peligrosos ataques que la amenazan de manera tan impresionante e innegable. Todo el que lo desee, podrá señalar con su dedo esta enfermedad que la teología padece. El teólogo es el último que pudiera negar o hacer caso omiso del hecho de que tal enfermedad recae sobre él. Este es el pago que la teología tiene que

efectuar por la extraordinaria ambición de su empresa al dedicarse a este objeto, al plantear y responder a la cuestión acerca de la verdad con respecto a esta realidad y verdad.

La teología, por todo ello, no tiene derecho a quejarse porque tales amenazas caigan sobre ella. Pero ¿con qué derecho podría ella eludir jamás este riesgo? Las cosas no pueden ser de otra manera si la teología (como debe ser) se dedica a la superior obra y palabra de Dios. La teología está y sigue estando informada de todo lo que la amenaza. Debe considerarlo sin cesar. Y debe proclamar en el exterior el hecho bien definido de que *toda* carne es acusada, condenada y radicalmente atacada por tal encuentro. Toda carne queda abarcada aquí, tanto la moral como la inmoral, tanto la piadosa como la impía, todo el pensamiento, la voluntad y la acción, tanto los más excelentes como los menos excelentes. No hay obra ni palabra humana que pueda evitar convertirse en polvo y ceniza por el fuego que procede de esa fuente. ¿Cómo iba la teología a engañarse a sí misma y a pretender que su propia obra y palabra constituyeran una excepción? En la medida en que la teología se imaginara y pretendiera ser tal excepción, estaría dando de nuevo la espalda a la obra y a la palabra de Dios. La teología perdería lo que constituye su objeto y se convertiría en una sucesión vacía de pensamientos o en un juego de palabras. Y en esa misma medida la teología se aislaría a sí misma, divorciándose de la comunidad y del mundo, en medio de los cuales ella debe realizar su servicio.

La teología puede ser útil únicamente cuando no se retira del juicio divino que acompaña a la obra de todos los hombres, sino que, en lugar de ello, se expone y se somete sin reservas a sí misma a ese juicio. Sólo si la teología no rechaza ni se resiste a dicha amenaza que le sale al encuentro, sino que en lugar de ello reconoce lo adecuada que es esa amenaza, reconciliándose con ella y sufriendola y soportándola, entonces la teología podrá tener utilidad. Cuando la teología ha-

ce *esto*, muestra con su propia conducta la realidad y la verdad de su encuentro con la obra y la palabra de Dios, con el objeto que le proporciona su fundamento como ciencia. Y cuando la teología hace *esto*, confirma que posee un lugar legítimo en medio de la comunidad y de la humanidad que la rodea y que les presta un servicio. Si la teología confiesa su propia solidaridad con toda carne y con el mundo entero, que se hallan bajo el juicio de Dios, entonces recibe *esperanza* en la *gracia* de Dios, la cual es el misterio de este juicio. Esta esperanza es, entonces, una realidad presente, en la cual la teología puede participar también y realizar su propia labor.

No es suficiente observar que no hay razón para quejarse de que la teología tenga que sufrir *al igual que* se hallan expuestos al sufrimiento todos los pensamientos, intenciones y realizaciones de todos los hombres en otros ámbitos. Es preciso afirmar, por el contrario, que la teología ha de sufrir *aún más* que todos ellos. La oposición dolorosa de Dios a la obra de los hombres, una oposición que incluye no sólo su clemente estímulo y la esperanza que Él concede a los hombres y a todo el mundo, tiene que aparecer necesariamente de manera más clara y tajante (por no decir de manera más espectacular) en la relación con el teólogo que en la relación con otros hombres. Dios se opone más claramente al teólogo, que *ex professo* se ocupa de la comunión entre Dios y el hombre y entre el hombre y Dios, de lo que se opone a la obra del médico, del ingeniero o del artista, del agricultor, del artesano o del trabajador, del comerciante o del oficinista. ¡Cuánto de la enorme ruptura que atraviesa toda la existencia humana puede quedar relativa y provisionalmente oculta en estas profesiones, dada la objetiva cualidad, audacia y tangible éxito de las intenciones y logros humanos! Resulta muy normal que lo que el teólogo emprende y realiza no pueda quedar oculto de esa manera. Si no sucediera así, entonces él o su ambiente estarían engañándose a sí mismos. Con cada paso que el teólogo

go se atreve a dar, él tiene ocasión de comprender de nuevo y de manera nada ambigua el carácter fragmentario de *sus* preguntas y respuestas, de *su* investigación y lenguaje, de *sus* descubrimientos y formulaciones. No hay ningún pensamiento que él piense y no hay frase que él pronuncie que no le esté recordando —a él y a otros— que Dios indudablemente es bueno, pero que el hombre, incluso en sus mejores esfuerzos y acciones, no es bueno en absoluto. ¿Qué exégesis, sermón o tratado teológico será digno de ser llamado «bueno»? ¿Y no es, evidentemente, un completo absurdo el hablar de «famosos» teólogos o incluso de «geniales» teólogos, y eso sin hablar de que una persona se considere a sí misma como tal? Paul Gerhardt tiene razón: «El Señor es el único rey; yo no soy más que una flor marchita». ¿Quién otro tendría tanta y tan directa ocasión y razón como el teólogo para aplicarse a sí mismo y a su propia producción este verso del himno? ¡Se trata de una curiosa ventaja que parece situar al teólogo por encima de otras personas! ¡Que el teólogo no se avergüence jamás de ella! Porque, de lo contrario, podría avergonzarse del Evangelio que se le ha confiado de manera tan especial. Se avergonzaría entonces del objeto especial de su ciencia y también del servicio especial que se le ha asignado, y finalmente de la esperanza especial con la que se le permite llevar a cabo su servicio.

El misterio de la especial amenaza que se cierne sobre la teología es precisamente su especial *esperanza*. Precisamente a causa de esta esperanza el teólogo tiene que sufrir de soledad, duda y tentación, y de manera más notable que otras personas. Por el hecho mismo de que él capta esta esperanza, no en cualquier parte a su alrededor, sino en el centro mismo de su especial exposición al peligro, él puede, debe y es capaz de sufrir y aguantar el riesgo que afronta. Con Abrahán (Rom 4, 18), él cree en esperanza contra toda esperanza (*contra speem in spem*). ¿No sabe él, no ha oído, no es su tema más



personal que Dios en su Hijo vino al mundo para sanar a los que están *enfermos* y para buscar y salvar a los que están *perdidos*? ¿No sabe que si su causa se pareciera a él, o incluso él se pareciera a sí mismo (en cuanto está dedicado a esa causa), estaría *especialísimamente* enfermo y perdido? ¿Por qué no iba a sacar de ahí la conclusión, si él acepta su causa y sufre y aguanta lo que hay que sufrir y aguantar a causa de ella, que a él le es dado ser un hombre que es buscado, sanado y salvado por Dios de una manera especialísima?

En este punto podemos y debemos dar un paso adelante y tratar de entender más en concreto la relación entre el peligro radical en que se halla la teología y la esperanza que ella alberga.

En el juicio de Dios, toda la existencia humana, al igual que toda la existencia teológica, no tiene ningún derecho, ningún motivo de gloria, ninguna consistencia. Solamente podrá convertirse en polvo y cenizas ante Dios. Sin embargo, el propio Dios es la esperanza de su obra y su palabra; no en vano, la cólera de Dios pone de manifiesto el fuego de su amor, y además su *gracia*, que se encuentra oculta, actúa como *contrarium* a su *juicio* divino, efectuando su revelación en este juicio y desplegándola sobre toda la existencia teológica y sobre toda la existencia humana. Este mismo Dios es la *promesa* y el *estímulo* con arreglo a los cuales la teología puede y debe arriesgarse en su situación de peligro. Dios es esta esperanza justo en el punto en el que las obras y las palabras humanas son simplemente demostraciones de su precariedad e impotencia. Dios puede, es capaz y tiene que ser la esperanza del hombre, y de manera destacada en esa situación sin esperanza, *contra spem in spem*. Ésta es la mismísima situación en la cual, por mandamiento divino, uno ha de arrojar su propia red. Si se lo entiende en este sentido, el riesgo radical en que a causa de Dios se encuentra toda la existencia humana, y especialmente toda la existencia teológica, es tan

sólo un peligro relativo y no un peligro absoluto. Un peligro, pues, que se puede sufrir y aguantar.

El Dios de quien hablamos no es un dios imaginado o forjado por los hombres. La gracia de los dioses imaginados o forjados por los hombres suele ser una gracia condicional, una gracia que los hombres han de merecer y ganarse por medio de obras supuestamente buenas; no es la gracia que se da a sí misma de manera gratuita. En vez de quedar oculta bajo la forma de una contradicción, *sub contrario*, y dirigida hacia el hombre al ponerle en un riesgo radical y someterle a un juicio, la gracia imaginada por el hombre suele estar directamente ofrecida y ser directamente accesible a él, pudiendo, en cierto sentido, ser acogida de manera más bien utilitarista, barata y fácil. La teología evangélica, por otro lado, ha de ser cultivada en esperanza; y ello aunque, por ser una obra humana, esté cuestionada radicalmente por Dios y sea encontrada culpable en el juicio de Dios según su veredicto; por otra parte, aunque se colapse con frecuencia antes de alcanzar su meta, pone su confianza en Dios, el cual busca, sana y salva al hombre y a su obra. Este Dios es la esperanza de la teología.

Lo que acabamos de decir acerca de la teología evangélica puede decirse acerca de cualquiera de las teologías dedicadas a los dioses forjados por el ser humano. Desde el principio hasta el fin, hemos hablado aquí del Dios del Evangelio. Él es el objeto de la teología, la cual se halla amenazada de muchas maneras. Él, siendo el objeto de la teología, constituye también una amenaza para ella. Pero Dios, al hacer esto, es también la esperanza de la teología. Dios la avergüenza, haciéndola llegar incluso hasta los límites extremos de la vergüenza. Pero Él es su esperanza, y no defraudará la esperanza que se deposite en Él. Dios mismo protegerá a la teología, más que a cualquier otra obra humana, de caer en total desgracia.

Decimos esto sencillamente con la mirada puesta en que el Dios del Evangelio es el Dios que actuó y se reveló a sí mismo en *Jesucristo*. Jesucristo es la obra y la palabra de Dios. Él es el fuego del amor de Dios, por el cual se consume toda la existencia teológica de manera todavía más radical que toda la existencia humana. Él es el juez ante quien todos los hombres no pueden menos de desplomarse y perecer juntamente con sus conocimientos y sus acciones, cosa que saben a la perfección los que le conocen muy bien. *Ecce homo!* ¡He aquí al hombre! En efecto, en su persona aconteció que Adán (y primeramente y antes que nadie el piadoso, docto y sabio Adán) fue caracterizado como trasgresor, mostrado en su desnudez, condenado, azotado, crucificado y muerto. En la realización de este juicio, la tormenta del peligro y el juicio radicales irrumpieron sobre Él más que sobre cualquier otro anterior a Él, junto con la tribulación de la soledad, la duda y la tentación. Él y sólo Él es el objeto de la teología evangélica.

Si es verdad que Dios en Jesucristo es el objeto de la teología, ¿cómo podría realizarse la labor teológica si no fuera a la sombra del *juicio* efectuado sobre el hombre en la cruz del Gólgota? Si la teología significa y es el conocimiento de Dios en Él, ¿qué otra cosa podría determinarla, sino el desplegar los signos y las notas características de la amenaza que de manera primordial y decisiva fueron experimentadas por Él y se hicieron transparentes en Él? La labor teológica sufre este peligro en solidaridad con la obra de la comunidad y también con toda la obra humana. Pero lo sufre de manera especial. Kierkegaard preguntó una vez en son de burla: «¿Por qué alguien es profesor de teología?». Y respondió con sorna: «Es profesor porque alguien distinto de él fue crucificado». Pues bien, esto es precisamente por lo que el teólogo debe pagar ahora. Si tratara de eludir eso o de escapar de la tribulación de su soledad, duda y tentación, ¿qué tendría él que ver entonces con Jesucristo? Conocer a Dios en Jesucristo ha de incluir obvia-

mente obedecer a Dios que actúa y se revela a sí mismo en Cristo, y que en Él reconcilia consigo al mundo. Este conocimiento significa seguir en pos de Cristo. ¿Por qué la teología, como *theologia crucis*, no iba a estar dispuesta a cargar con su propia cruz y sufrir cosas que, en relación con lo que tuvo que sufrir Cristo, son insignificantes? ¿Por qué la teología no iba a sufrir y aguantar, sin gruñir y sin rebelarse, lo que hay que sufrir en comunión con Él?

Pero esto no es todo. Profundamente escondido bajo este ineludible «no», está el «sí» de Dios como el sentido de su obra y palabra divinas. Este «sí» es la *reconciliación* del mundo con Dios, el *cumplimiento* de su pacto con los hombres, que Dios llevó a cabo y reveló en Jesucristo. Jesucristo efectuó el juicio sobre todos los hombres, sobre su existencia y sus acciones. Porque Él, el juez sobre todos los hombres, se entregó a sí mismo en favor de ellos en un ministerio singularísimo. Él ocupó el lugar de aquellos que debían ser juzgados, y permitió que le juzgaran a Él en lugar de ellos con el fin de lograr su liberación. El secreto del juicio efectuado en el Gólgota no es de hecho el rechazo por parte de Dios, sino la gracia de Dios; no es la destrucción de los hombres, sino su *salvación*. Es la nueva creación de un hombre libre que vive en una fidelidad que corresponde a la fidelidad de Dios, que vive en paz con Dios y como testigo de la gloria divina. El Dios que actúa y se revela a sí mismo en la muerte de su Hijo amado, constituye, sin duda alguna, un verdadero y mortal peligro, pero Él es también la esperanza vivificadora de la existencia humana, de la existencia cristiana y, por tanto, también, de la existencia teológica.

Aunque sea difícil de creer, es verdad que Jesucristo murió también, ciertamente, por los teólogos, resucitó de nuevo de entre los muertos para revelar este hecho y para fundamentar la esperanza de los teólogos. Los teólogos tendrán que ser bien conscientes de la idea de que el Jesucristo vivo, que

es el fundamento y el objeto de su investigación, que hace posible la teología y que la rige y mantiene, no es otro que el que fue crucificado. *Ave crux unica spes mea!*, ¡Te saludo, oh Cruz, mi *única* esperanza! Cuando la teología se atiene firmemente a este hecho, entonces puede ser y será también una *theologia gloriae*, una teología de la gloria en fidelidad a su carácter como *theologia crucis*. Podrá ser una teología de la esperanza en la gloria de los hijos de Dios, una gloria que se reveló ya en la resurrección de Jesucristo y que se revelará de nuevo, en el último día, en beneficio de todas las criaturas y, por tanto, en beneficio también de la teología y de su labor. Mirando hacia Aquel que es la esperanza de la teología que se halla en peligro, los teólogos y todos los demás hombres *podrán levantar* su cabeza. «Si hemos muerto con Cristo, creemos [confiamos] que también viviremos con Él» (Rom 6, 8). Puesto que la muerte de esas personas no está separada de la muerte de Él, puesto que está en comunión con su muerte, la vida de esas personas no estará separada, sino en comunión con la vida de Él. Dichas personas edificarán sobre un sólido fundamento si actúan en profunda felicidad, así como en profundo temor. Y puesto que son sus *seguidores*, se hallan con Él, pero también están profundamente humillados y profundamente consolados *por Él*. El teólogo no sólo actuará entonces con «un poquito de valentía» ante la soledad, la duda y la tentación, que él ha de seguir sufriendo mientras su esperanza en el Señor permanezca oculta por la exposición de su obra a un gran peligro; sino que además sabrá cómo sufrirlo y soportarlo todo con *alacritas*, *hilaritas* e incluso *laetitia spiritualis* (para utilizar palabras de Calvino): sabrá aguantarlo todo con el gozo en el Espíritu Santo. Sufrirá todo eso como el «no», que es, sin embargo, únicamente la envoltura del «sí»; de un «sí» que es válido también para él, en este mismo tiempo y lugar, y que finalmente irrumpirá con un poder irresistible.

## IV

### LA LABOR TEOLÓGICA

La *labor* teológica es el tema general de esta cuarta y última serie de lecciones. En la primera serie estudiábamos el *lugar* especial asignado a la teología por su objeto; en la segunda analizábamos el modo de existencia del *teólogo*; y en la tercera reflexionábamos sobre el *riesgo* al que se hallan expuestos la teología y el teólogo. En las cuatro últimas lecciones, nuestra atención se centrará en lo que hay que *hacer*, realizar y llevar a cabo en la teología.

Desde el comienzo mismo, dos cosas serán evidentes después de todo lo que ha precedido a esta lección. 1) *En primer lugar*, la labor teológica podrá emprenderse y realizarse únicamente en medio de una gran tribulación que la acosa por todas partes. Pero, aunque esta tribulación puede sobrevenirle a la teología desde dentro y desde fuera, estará causada principalmente por el objeto mismo de la teología. Sin juicio y muerte no hay gracia, y no hay vida para nadie ni para nada, y menos aún para la teología. Por esta razón, en la teología no hay valentía si no va acompañada por la humildad; no hay exaltación si no va acompañada por la humillación; no hay actos valerosos si no van acompañados por el conocimiento de que con nuestro poder no somos capaces de hacer absolutamente nada. 2) Pero, *en segundo lugar*, la labor teológica debe ser iniciada y llevada a cabo con intrepidez, porque en ella se halla presente, oculta en la gran tribulación, en la cual puede únicamente darse, una esperanza y un impulso aún mayo-

res. Precisamente en el juicio se despliega la gracia. Precisamente en la muerte se suscita y se mantiene la vida. Precisamente en la humildad se puede alcanzar la valentía. Precisamente el conocimiento de que con nuestro propio poder no somos capaces de realizar nada, nos permite y nos exige una acción valerosa. Dondequiera que la teología llega a ser y permanece fiel a su objeto, habrá que tomar igualmente en serio la gracia de Dios y el juicio de Dios, y por consiguiente la muerte del pecador y su salvación. A pesar de toda la soledad y de toda la duda, la teología será únicamente fiel a su objeto cuando permita ser tentada por él. Aunque la labor teológica se halla en un gran peligro, que surge del juicio y del pecado, sin embargo debe ser emprendida con una esperanza, aún mayor, por arraigarse en la gracia y en la salvación. A pesar de que en adelante seguiremos sin perder de vista lo primero, lo que en estas últimas lecciones nos interesa es sin embargo el segundo miembro de estas parejas de contrastes.

El primero y fundamental acto de la labor teológica es la *oración*. Por tanto, la oración será la nota clave de todo lo que vamos a estudiar a continuación. No cabe duda de que, en íntima conexión con ella, la labor teológica es también, desde su mismo comienzo, *estudio*; además, en todos los aspectos es a su vez *servicio*; por último, sería una acción vana si no fuera también un acto de *amor*. Pero la labor teológica no comienza simplemente con la oración, y no va acompañada sólo de ella. En su totalidad, resulta peculiar y característico de la teología el que solamente pueda realizarse en el acto de la *oración*. Teniendo en cuenta el peligro al que la teología está expuesta, y la esperanza que se encierra en su labor, es natural que sin oración no pueda haber labor teológica. Debemos tener siempre presente el hecho de que la oración en cuanto tal ya es labor. No en vano, se trata de una labor muy dura, aunque en su realización las manos no se muevan activamente, sino que permanezcan juntas. En lo que concierne a la teo-

logía, la máxima *Ora et labora!* Resulta válida para todas las circunstancias: ¡Ora y trabaja! Y la esencia de esta máxima no es simplemente que ese *orare*, aunque deba ser el comienzo, sea tan sólo algo incidental en relación con lo que viene después: el *laborare*. No, sino que la máxima significa que el *laborare* mismo, y como tal, es esencialmente un *orare*. La obra ha de ser aquella clase de acto que tenga la manera de ser y el significado de una oración en todas sus dimensiones, realidades y movimientos.

Algunas de las dimensiones más significativas de la unidad entre la oración y la labor teológica son las siguientes:

1. La labor teológica correcta y útil está caracterizada por darse en un ámbito que no sólo tiene ventanas abiertas (lo cual es, desde luego, bueno y necesario) hacia la vida que la envuelve por parte de la Iglesia y del mundo, sino que también y sobre todo tiene una *luz superior*. Esto quiere decir que la labor teológica no sólo está abierta *por* el cielo y por la obra y la palabra de Dios, sino que además está abierta *hacia* el cielo y hacia la obra y la palabra de Dios. No es obvio sin más que dicha labor se realice en ese espacio *abierto*, abierto hacia el objeto de la teología, hacia su fuente y su meta, y que de este modo esté abierta hacia su gran amenaza y hacia la esperanza —aún mayor— que se fundamenta en su objeto. Si la labor teológica intentara esconderse a sí misma del peligro y de la esperanza, se encontraría pronto encerrada en un espacio enclaustrado, tapiado, sofocante y, por tanto, oscuro. En sí mismo, el ámbito de la teología no es más amplio ni mejor que el ámbito de las preguntas y respuestas humanas, de las investigaciones, del pensamiento y del lenguaje humanos. ¿Y qué teólogo no se sorprendería constantemente al ver que en todos sus esfuerzos, quizás en sus más serios esfuerzos, se ve presionado hacia ideas y enunciados relativamente verdaderos e importantes; pero, a la vez, ver que se está moviendo dentro de un círculo humano, dema-

siado humano, como se mueve un ratón dentro de una trampa? Quizás esté escuchando cada vez más atentamente el testimonio de la Biblia; quizás esté entendiendo cada vez más lúcidamente las confesiones de fe, las voces de los Padres de la Iglesia y las de los contemporáneos, combinándolas en todo momento con la necesaria apertura hacia el mundo. Puede que al detenerse de vez en cuando en determinadas ocasiones, llegue incluso a encontrar problemas que son ciertamente interesantes, o adquiera ideas que piense que son provocadoras o incluso excitantes. El único inconveniente se produce cuando el tema en sí mismo (y como resultado, cada punto particular de ese tema) no comienza a arrojar luz o a adquirir contornos y rasgos constantes. En tal caso, de nada sirve que el teólogo se dedique por entero a su causa o que las ventanas estén abiertas de par en par. A pesar de ello, el tema se negará a desplegar su unidad, necesidad, utilidad y belleza.

Entonces, ¿qué es lo que sucede? Simplemente que el teólogo, aunque trabaje celosamente en su obra, y por amplia y extensa que ésta sea, él se halla básicamente solo en su quehacer teológico. Su trabajo se realiza en un ámbito que, por desgracia, se halla cerrado precisamente por arriba. No recibe ni contempla la luz que viene de lo alto. No dispone de la luz del cielo. Entonces, ¿qué es posible hacer para poner remedio a esta circunstancia?

En primer lugar, resulta evidente que debe tomarse una medida especial. Hay que interrumpir el movimiento circular. Hay que insertar y celebrar un día sabático. La finalidad perseguida por el sábado nada tiene que ver con eliminar días de trabajo o desviarlos de sus tareas correspondientes, sino la de obtener precisamente para ellos la luz procedente de lo alto, aquella luz de la que ellos carecen. ¿Cómo será posible tal cosa? Será posible siempre y cuando el teólogo se aparte por un momento de sus esfuerzos en pro de la realización del *intellectus fidei*. Justo en ese momento él podrá y deberá vol-

verse exclusivamente hacia lo que es el objeto de la teología, es decir, hacia Dios mismo. ¿Y qué otra cosa es ese volverse hacia Dios sino volverse hacia la *oración*? Porque en la oración el hombre se aparta temporalmente de sus propios esfuerzos. Este volverse es necesario, precisamente a causa de la duración y la continuidad de su propia obra. Cada oración se inicia cuando una persona se pone a sí misma (juntamente con su mejor y más lograda obra) fuera del escenario. Se deja atrás a sí misma y deja atrás su quehacer para recogerse y darse cuenta de que se halla en presencia de Dios. ¿Cómo es posible que la persona crea alguna vez que es innecesario este recogerse constantemente? La persona se halla ante Dios, el cual es, en su obra y en su palabra, el Señor del hombre, su Juez y Salvador. Reconoce también que este Dios se halla delante de él, o más bien se acerca a él mediante su obra y su palabra divinas. Se trata del Dios poderoso, santo y misericordioso, que es la gran amenaza y la esperanza aún mayor de la obra del hombre.

La oración comienza con el movimiento en el que un hombre desea e intenta adquirir una nueva claridad en torno al hecho de que «Dios es el único que gobierna». Un hombre ora no para sacrificar su propia obra o para descuidarla, sino para que esa obra no siga siendo o no llegue a ser una obra infructuosa, de tal manera que él pueda realizarla bajo la iluminación y, por consiguiente, bajo el gobierno y la bendición de Dios. Lo mismo que cualquier otra obra, la obra teológica debe incentivarse e iniciarse con este movimiento consciente de la oración. Aquel que desee hacerlo de manera responsable y esperanzadora, debe saber claramente Quién es el único que es no sólo la amenaza sino también la esperanza de la teología. Específicamente, la cuestión y la investigación sobre Dios exigirá y constituirá siempre una actividad *especial*. Otras actividades deben quedar pospuestas durante algún tiempo ante esta sola actividad (de la misma manera que las actividades

de la semana quedan pospuestas ante la actividad del sábado). Y ello precisamente para hacer que sean obras *correctas*, al quedar así relegadas. De esta forma quedan enfocadas y situadas adecuadamente por medio de la oración.

2. El objeto de la labor teológica no es una *cosa*, sino *alguien*. Él no es algo elevado en grado sumo o absoluto (aunque fuera «la razón del Ser» o algo por el estilo). Ese objeto no es un «Ello» sino un «Él». Y Él, ese Uno solo, no existe como un ocioso y mudo Ser-en-sí, sino precisamente en Su obra que es también Su Palabra.

La tarea de la labor teológica consiste en escucharle a Él, a ese Uno que habla por medio de Su obra, y consiste en dar cuenta de esa Palabra Suya, en dársela a sí misma, a la Iglesia y al mundo. Ahora bien, de manera primordial y decisiva, la labor teológica ha de reconocer y poner de relieve que la Palabra de este Uno no es un anuncio neutral, sino el momento crítico de la historia, de la relación entre Dios y el hombre. Esta Palabra es una *interpelación* de Dios al hombre. «Yo soy el Señor tu Dios, que te sacó de Egipto, de la casa de servidumbre. Tú no tendrás otros dioses fuera de mí». Esta Palabra puede ser pronunciada y oída únicamente como tal *interpelación*. Y sólo en calidad de tal, es la Palabra sobre la obra de Dios, sobre la verdad de Dios mismo. Por esta razón, todo el pensamiento y el lenguaje humano en relación con Dios pueden tener únicamente el carácter de una *respuesta* que hay que dar a la palabra de Dios.

El pensamiento y el lenguaje humanos no pueden ser *sobre* Dios, sino que han de estar dirigidos *hacia* Dios, puestos en movimiento por el pensamiento y el lenguaje divinos dirigidos a los hombres, y como consecuencia y en correspondencia con esa obra de Dios. El pensamiento y el lenguaje humanos serían *erróneos*, *ciertamente*, si se vincularan a sí mismos con un divino «Ello» o «algo», porque Dios es una persona y no una cosa. Pero el pensamiento y el lenguaje hu-

manos *podrían* ser también erróneos, y serían en todo caso irreales, si se relacionaran a sí mismos con Él en *tercera* persona. Lo que resulta esencial del lenguaje humano es el hablar de los hombres en primera persona, y el hablar de Dios en *segunda* persona. El lenguaje verdadero y apropiado sobre Dios será siempre una respuesta a Dios, una respuesta que de manera abierta o encubierta, explícita o implícitamente, piense y hable de Dios exclusivamente en segunda persona. Y esto significa que la labor teológica ha de efectuarse real y verdaderamente con la forma de un acto litúrgico, es decir, como una invocación de Dios y como una oración.

Cuando el pensamiento y el lenguaje teológicos se realizan en tercera persona se perciben velados. Pero dicho velo permitirá siempre un destello a través de sí mismo. Pretendiendo desvelar directamente esta situación, Anselmo de Canterbury sobrepasó la primera forma de su doctrina sobre Dios (que él llamó y era un «*Monologion*») mediante una segunda forma a la que denominó «*Proslogion*». En esta segunda obra, desarrolló efectivamente todo lo que tenía que decir acerca de la existencia y de la esencia de Dios; y lo hizo usando la forma de una *interpelación* directa a Dios, como una sola oración desde el principio hasta el fin. No en vano, a principios del siglo XVIII, recordando evidentemente este hecho, el luterano David Hollaz terminó cada uno de los artículos de su teología dogmática con un *Suspirium*, con un suspiro de oración explícita. Cualquier teología que ni siquiera considere la necesidad de responder personalmente a Dios, no será otra cosa que una teología equivocada. Cambiaría, sin duda, lo que es real por lo que es irreal si dejara de tener bien presente está relación entre el Yo y el Tú, en la que Dios es el Dios del hombre, y el hombre es el hombre de Dios. Implícita y explícitamente, la teología apropiada deberá ser un *Proslogion*, un *Suspirium*, o una oración. Meditará sobre el hecho de que Dios puede ser su objeto, únicamente porque Dios es el suje-

to activo y hablante de quien todo depende. Cualquier movimiento litúrgico que se produzca en la Iglesia llega demasiado tarde si su teología no es desde el mismo comienzo un movimiento litúrgico, si no es puesta en movimiento por la *Proskynesis*, o sea, por la adoración.

3. La labor teológica se distingue de otras clases de labor por el hecho de que cualquiera que desee realizar esa labor, no puede proceder edificando con completa confianza sobre el fundamento de las cuestiones que han quedado ya asentadas, sobre los resultados que ya se han alcanzado, o sobre las conclusiones a las que ya se ha llegado. El teólogo no podrá seguir edificando hoy día, en modo alguno, sobre fundamentos que fueron puestos por él mismo ayer, y no puede vivir actualmente, en modo alguno, del interés producido por un capital que acaba de reunir. Su único proceder posible, día tras día, y en realidad hora tras hora, consiste en comenzar de nuevo desde el principio. Y en este aspecto la labor teológica puede servir de ejemplo a toda labor intelectual. Las memorias de ayer serán consoladoras y estimulantes para semejante labor sólo en el caso de que se identifiquen con el recuerdo de que esa obra, incluso ayer, tuvo que comenzar desde el principio, y es de esperar que haya comenzado efectivamente así. En la ciencia teológica, continuar significa siempre «comenzar de nuevo desde el principio». Teniendo en cuenta la exposición radical de esta ciencia al peligro, éste resulta obviamente el único camino posible. El peligro en que se halla la teología es lo suficientemente intenso para que haya que quitarle constantemente al teólogo el terreno que pisa bajo sus pies, y para que haya que obligarle a que se busque incesantemente un nuevo terreno sobre el que pueda mantenerse en pie, como si no hubiera poseído nunca anteriormente semejante terreno. Y sobre todo, el comenzar incesantemente de nuevo es el único camino posible, porque el objeto de la teología es el mismísimo Dios vivo en su gracia gratuita, el

protector de Israel que nunca duerme ni dormita. En todo esto no constituye ninguna diferencia el que la labor teológica se haga prestando atención al testimonio de las Escrituras, en conexión reafirmante con la *communio sanctorum* de todos los tiempos y, ciertamente también, recordando con agradecimiento los propios conocimientos adquiridos ya previamente por la teología. Si la bondad de Dios es nueva cada mañana, será nueva también cada mañana una bondad completamente inmerecida, que debe dar origen a nuevos actos de agradecimiento y a un renovado deseo de recibir tal bondad.

Por esta razón, cada acto de la labor teológica debe tener el carácter de un ofrecimiento por el cual todo se presente como ofrenda ante el Dios vivo. Dicha labor será este *ofrecimiento* en todas sus dimensiones, aunque se trate del más pequeño problema exegetico o dogmático, del esclarecimiento del más insignificante fragmento de la historia de la Iglesia de Jesucristo, y lo será principalmente cuando se trate de la preparación de un sermón, de una hora de clase o de un seminario bíblico. En este acto de ofrecimiento, toda meta a la que se haya tendido antes, todo conocimiento que se haya adquirido con anterioridad, y, sobre todo, cualquier método que se haya practicado previamente y que, al parecer, haya demostrado ser bueno, ha de arrojarse de nuevo al horno, ha de entregarse de nuevo al Dios vivo y ha de ofrecérsele a Él como un sacrificio total.

La labor teológica no podrá realizarse en cualquier nivel ni bajo cualquier aspecto, si no es concediendo libremente al Dios libre la posibilidad de disponer según su voluntad acerca de todo lo que los hombres hayan podido conocer ya, hayan producido o hayan logrado, y acerca de todo el equipaje religioso, moral e intelectual, mental y espiritual con el que hayan viajado. En la continuación presente de lo que se adquirió ayer, la continuidad entre el ayer y el hoy, y entre el hoy y el mañana, ha de ser sometida a la solicitud, al juicio y a la



disposición de Dios. Si no quiere sucumbir a la arterioesclerosis, a la esterilidad y a la aburrida obstinación, la labor de la teología no debe convertirse en rutina en ningún tramo del camino, ni debe realizarse como una función automática. Puesto que esa labor tiene que estar siendo renovada sin cesar, debe ser siempre original y debe estar siempre dispuesta a someterse al juicio del propio Dios y únicamente de Dios, la teología ha de ser un acto de oración. La labor de la teología se realiza cuando no se logra ninguna otra cosa que la humilde confesión: «¡No se haga lo que yo quiera, sino lo que Tú quieras!».

Esta oración y confesión no menoscabará en lo más mínimo la voluntad y disposición del hombre para aceptar la tarea de un teólogo, consistente en ajustarse a los requisitos del *intellectus fidei*, en buscar la verdad, en indagar y pensar acerca de ella, en romper la dura cáscara y en exprimir el jugo de los problemas con que se enfrenta. La finalidad de esta sumisión, incesantemente nueva, de la teología y del teólogo a la voluntad y al juicio de Dios es simplemente la siguiente: el *intellectus fidei* debe ser, permanecer y convertirse de manera continua en una obra humana que sea vigorosa, fresca, interesante y útil. Es un hecho que esta labor sólo se realiza y se podrá realizar con vigor cuando se efectúe no en una especie de rearme contra su objeto, sino en un intrépido desarme y capitulación ante su objeto, es decir, en la labor de la oración.

4. Llegamos ahora al punto que, en términos prácticos, es el más tangible y también, objetivamente, el punto decisivo. La labor teológica se realiza en forma de preguntas y respuestas humanas. Es un buscar y un hallar lo que tiene que ver con la obra y la palabra de Dios.

Dos problemas surgen ineludiblemente con respecto a la posibilidad de realizar esta labor. Uno de ellos procede del lado de lo «subjetivo»; el otro, del lado de lo «objetivo». Las

dós facetas se hallan relacionadas y vinculadas entre sí. Los dos son problemas de la comunión viva entre Dios y el hombre y entre el hombre y Dios. Y por esta razón sólo podrán resolverse de forma pragmática, nunca de manera ideal, tan sólo en la historia de esta comunión.

Por un lado (subjetivamente) se halla el problema de la idoneidad y de la capacidad de los actos humanos. ¿Esta tarea es emprendida realmente por un hombre con la pureza de corazón, con rectas intenciones, con la mente clara y con la buena conciencia que son apropiadas para ella, y que son por otra parte las únicas prometedoras en toda esta empresa? ¿En qué situación y qué teólogo podría responder positivamente a esta pregunta, si no es diciendo: La *gracia* de Dios es lo suficientemente poderosa para dar incluso al corazón impuro de un hombre, a su voluntad vacilante, a su débil cabeza y a su mala conciencia la capacidad para preguntar y responder significativamente a una cuestión acerca de Dios, de su obra y su palabra? ¿Pero esta gracia se le *muestra* al hombre? Pero por el otro lado (objetivamente) se halla el problema de la presencia de Dios en su desvelarse a sí mismo, sin lo cual aun las más serias preguntas y respuestas con respecto a Él estarían necesariamente vacías de objeto y serían, por tanto, vanas. De nuevo, este problema podrá responderse únicamente en sentido positivo, diciendo: La *gracia* de Dios es lo suficientemente libre y poderosa para realizar esta acción. Dios mismo la hará. Pero esa gracia ¿será también en este sentido un *acontecimiento*? En este caso, como en el anterior, la gracia no sería evidentemente gracia si hubiera alguna razón para suponer que la gracia —el hecho de que Dios haga al hombre receptivo para Él, y a Él mismo receptivo para el hombre— será algo que acontezca automática o necesariamente. Si la *gracia* es lo que acontece allí, entonces sólo se puede *interpelar* a Dios pidiéndosela, sólo se puede *invocar* a Dios implorándole que la muestre. Únicamente cuando la teología co-

mience con esta petición, podrá arriesgarse uno a tal empresa, habida cuenta de esos dos problemas. Tan sólo cuando la labor teológica siga manteniendo esta súplica y vuelva incesantemente a ella, podrá realizarse con perspectivas de posible éxito. Lo que Dios quiere que le pidamos es lo *prodigioso*, el *milagro* de que los ojos ciegos y los oídos sordos del hombre sean abiertos por Dios mismo para que el hombre vea y escuche la obra y la palabra de Dios. Y a la vez, algo más prodigioso todavía, algo más milagroso, ha de solicitarse con la oración: que la obra y la palabra de Dios no se sustraigan, sino que —en vez de eso— se revelen a los ojos y oídos de ese hombre. Con la mirada puesta en sí mismo, Anselmo oraba: *Revela me de me ad te! Da mihi, ut intelligam* («¡Revérame desde mí mismo a Ti! ¡Concédeme el que yo entienda!»). Y con la mirada puesta en Dios: *Redde te mihi! Da te ipsum mihi, Deus meus!* («¡Devuélvete a ti mismo a mí! ¡Date a ti mismo a mí, oh Dios mío!»). En la realización de la labor teológica, es necesario por completo que se efectúe este doble acto de Dios (juntamente con esta doble súplica), porque el acto de Dios en ambos aspectos puede suceder únicamente como su libre acto de gracia y de prodigio admirable.

Este acto, entendido debidamente, sigue siendo un solo acto, aquel mismo acto que recordábamos al final de nuestra quinta lección: *Veni, Creator Spíritus!* En su venida, en su movimiento desde abajo hacia arriba y desde arriba hacia abajo, el único Espíritu Santo logra que Dios se abra al hombre y que el hombre se abra a Dios. Por eso, la labor teológica vive de la petición y en la petición de la venida del Espíritu Santo. Todas las preguntas, investigaciones y declaraciones teológicas no pueden ser sino *formas* de esta *petición*. Y tan sólo cuando Dios escucha esta súplica, la labor teológica resulta siempre una obra lograda y útil. Tan sólo de esta manera, en el total peligro al que está expuesta y en su total dependencia de la gracia gratuita de Dios, la labor teológica podrá

servir para la gloria de Dios y para la salvación de los hombres. ¡Dios escucha la oración *auténtica*! Y el criterio para juzgar sobre la autenticidad de *esta* oración es que la oración se efectúe con la *certeza* de que va a ser *escuchada*. Si esta petición estuviera cargada de escepticismo, ¿cómo el hablante iba a saber realmente lo que está haciendo cuando suplica al Padre en el nombre del Hijo que se le conceda el Espíritu Santo? Por consiguiente, la certeza de que esta petición va a ser escuchada es también la certeza con la que la labor teológica puede y debe ser iniciada y realizada valerosamente.

En la oración, la labor teológica es el movimiento interior y espiritual de un hombre, el movimiento dirigido en sentido vertical desde abajo hacia arriba. Pero en el estudio, ese movimiento se realiza externamente y transcurre en sentido horizontal. El estudio es también un movimiento intelectual, psíquico y físico, por no hablar de carnal. La labor teológica no puede realizarse sino en la unidad indisoluble de la oración y del estudio. La oración sin el estudio estaría vacía. El estudio sin la oración permanecería ciego. Trataremos ahora de entender la labor teológica como *estudio* (pero sólo en segundo lugar, como le corresponde debidamente).

En el sentido que aquí nos interesa, el «estudio» es un empeño activo del hombre que debe llevarse a cabo con seriedad, celo y diligencia. Se trata de una tarea intelectual definida, asignada al teólogo y a otras personas. El estudio exige una participación humana, llevada a cabo vigorosamente por el impulso del hombre, por su libre inclinación y por su deseo de realizar la tarea fijada. Estas cualificaciones determinan quién y qué es un *studiosus* y, en particular, un *studiosus theologiae*, un estudioso de la teología.

Una tarea intelectual definida se halla fijada para el teólogo y para cualquier otro por el Evangelio, por la obra y la palabra de Dios, que se hallan atestiguadas en las Sagradas Escrituras y proclamadas en la *communio sanctorum* de todos los tiempos y lugares. Si dicha tarea no estuviera fijada para él, o si él la entendiera erróneamente y la confundiera con otra

tarea (como, por ejemplo, la del filósofo, la del historiador o la del psicólogo), entonces él seguiría siendo un *studiosus*, pero no sería ya un *studiosus theologiae*. Dejaría de ser igualmente un estudioso de la teología si no se dedicara a su tarea con el ímpetu y el impulso característicos que se han descrito. ¡Un estudioso hogazán, incluso como teólogo, no sería en absoluto un estudioso!

Conviene exponer y esclarecer otros dos aspectos que son evidentes por sí mismos y que resultan útiles para entender este tema.

En primer lugar, el estudio teológico y el impulso que lo lleva adelante no son *fases transitorias de la vida*. Las formas que este estudio adopte podrán y deberán cambiar ligeramente con el tiempo. Pero el teólogo, si quiere ser realmente un *studiosus theologiae*, seguirá siéndolo incluso hasta su muerte. (Se cuenta que Schleiermacher, incluso en su edad avanzada, firmaba añadiendo a su nombre: «stud. theol.»).

En segundo lugar, no se estudia teología simplemente para aprobar un examen, conseguir el puesto de párroco o bien obtener un grado académico. Si lo entendemos debidamente, un examen es una conversación amistosa entre estudiosos ya mayores de teología y estudiosos más jóvenes, acerca de determinados temas que son de interés común. La finalidad de esta conversación es proporcionar a los participantes más jóvenes una ocasión de mostrar si se han ejercitado a sí mismos en este estudio y hasta qué punto lo han hecho, y en qué medida prometen seguir haciéndolo en el futuro. El valor real de un doctorado, incluso del obtenido con la calificación más alta, depende por completo del grado en que el doctorando se haya comportado y se haya mantenido como una persona dispuesta a aprender. El valor de esta distinción académica depende también por completo de la medida en que la persona se comporte y se mantiene ulteriormente como deseosa de aprender. Tan sólo por su calificación como persona que

aprende, podrá mostrarse a sí misma como persona cualificada para enseñar. Todo el que estudia teología lo hace así porque (aparte de los fines personales que persiga) estudiar es necesario, bueno y bello para él mismo en relación con el servicio que ha sido llamado a prestar. La teología ha de poseerle tan enteramente, que él se interese tan sólo por ella a la manera de un *studiosus*.

El estudio teológico es el contacto (ya sea directo o a través de publicaciones) y la coexistencia significativa de los discípulos con sus maestros; maestros que, por su parte, fueron discípulos de sus propios maestros. Esta secuencia ascendente continúa hasta llegar a aquellos maestros cuya única oportunidad y deseo fue la de ser discípulos de los testigos inmediatos de la historia de Jesucristo, la cual dio pleno cumplimiento a la historia de Israel. Por eso, el estudio teológico consiste en la activa participación en la labor de aquella comunidad amplia de docentes y discentes que aprendieron en la escuela de quienes fueron testigos inmediatos de la obra y de la palabra de Dios.

La instrucción que alguien recibe en la actualidad por las lecciones, la asistencia a seminarios o la lectura de publicaciones, será únicamente una etapa primera y preliminar. Semejante instrucción se corresponde con la admisión a la escuela en la que el estudioso de la teología oye y lee en el presente, y en la cual sus propios maestros escucharon, hablaron y escribieron, obteniendo sus conocimientos, intercambiándolos entre sí, y recibéndolos unos de otros. Últimamente y en su aspecto más decisivo, la instrucción que se imparte hoy día es tan sólo una introducción a la fuente y norma de toda teología, a saber, al testimonio de las Escrituras. Todo antecesor del estudioso de hoy día intentó ya entender y explicar las Escrituras —en su propio tiempo, a su propia manera y con sus propias limitaciones—. Estudiar teología no significa tanto examinar exhaustivamente la labor

de anteriores estudiosos de la teología como, más bien, llegar a ser *su compañero* en el estudio. Significa —como un estudiante bisonño sentado en el último banco— mantenerse abierto y dispuesto para escucharles (porque ellos siguen hablando, aunque hayan muerto hace ya mucho tiempo). El estudio serio significa dejarse estimular por las opiniones y las ideas que ellos obtuvieron y proclamaron, y dejarse guiar —por su ejemplo estimulante o estremecedor— hacia una perspectiva, un pensamiento y un lenguaje que sean responsables ante Dios y ante el ser humano. Pero, sobre todo, el estudio teológico significa seguir sus huellas y volverse a la *fuentes* de la que ellos bebieron y a la *norma* a la que ellos se sometieron mejor o peor. Significa, por tanto, escuchar el testimonio original que convirtió a los discípulos en maestros. A esta norma fue a la que los predecesores de cada uno en el estudio teológico se subordinaron y por la cual se rigieron, en la medida en que fueron capaces de hacerlo.

A la luz de lo dicho, el estudio teológico tiene que dividirse en dos partes. Las denominamos un diálogo principal y un diálogo secundario. En el diálogo *principal*, el estudioso —sea joven o viejo—, al igual que los estudiosos que le precedieron, tiene que indagar *directamente* lo que los profetas del Antiguo Testamento y los apóstoles del Nuevo Testamento dijeron al mundo, a la comunidad actual y a él mismo como miembro que es de la comunidad. En el diálogo *secundario*, el estudioso debe aceptar que se le den *indirectamente* las necesarias directrices y advertencias para el camino hacia la respuesta que él busca. Tales instrucciones secundarias se reciben de los teólogos del pasado remoto, del pasado reciente y de los inmediatos predecesores, a través del examen de sus exposiciones de exégesis bíblica y de teología dogmática y de sus investigaciones históricas y prácticas. Aunque se trate del más reciente estudioso de teología, él deberá seguir esta senda, porque esa persona no es el primero, pero por el

momento es el más contemporáneo de todos los estudiosos. Sin embargo, nadie deberá confundir este diálogo secundario con el diálogo principal, si es que no quiere que los árboles le impidan ver el bosque. Si hiciera tal cosa, entonces el teólogo no sería ya capaz de oír el eco de la divina revelación que se escucha en las Escrituras, porque lo apagaría el afán de atender a las voces de los estudios patrísticos, escolásticos, reformados y, sobre todo, las voces de los modernos académicos. Por otro lado, nadie debe imaginarse a sí mismo tan inspirado que sea capaz de mantener por sí mismo, con sus propias fuerzas, el diálogo con las fuentes primarias, dispensándose de mantener el diálogo secundario con los padres y hermanos de la Iglesia.

Apenas hará falta añadir que el estudio teológico requiere en este punto una extraordinaria vigilancia y una circunspecta atención. El estudio teológico debe utilizar al mismo tiempo tanto el diálogo principal como el diálogo secundario. Debe distinguir constantemente, con el debido cuidado, entre ambos, pero debe saber también combinarlos de forma adecuada. Desde luego, una vida entera no será nunca lo suficientemente larga para lograr y aplicar en cierta medida esta necesaria atención y circunspección.

Intentaremos ahora ofrecer una panorámica de los distintos campos y ámbitos del estudio teológico, de las denominadas «asignaturas» o «disciplinas» de la investigación teológica.

La primera disciplina que hay que mencionar es, evidentemente, la de la *exégesis bíblica*. Esta no debe identificarse sencillamente con lo que acabamos de mencionar como el diálogo principal que la teología ha de mantener, puesto que el hecho de escuchar, entender y aplicar el mensaje bíblico es mucho más que un presupuesto incidental de la labor teológica. No; esta tarea es la tarea fundamental de todo el estudio teológico. Sin embargo, leer o explicar los *textos* bíblicos es un problema especial. Y puesto que la verdadera

comprensión de la Biblia es un problema que se plantea incesantemente de nuevo, la teología es original y singularísimamente la ciencia acerca del Antiguo y del Nuevo Testamento. El Antiguo y el Nuevo Testamento son colecciones de textos en los que la comunidad de Jesucristo se encontró constantemente exhortada a escuchar la voz del testimonio original acerca de la obra y la palabra de Dios. Este testimonio singularísimo es la fuente y la norma de la doctrina y de la vida de la comunidad. Pero la comunidad ha de oír *de nuevo* esta voz en cada momento. Para el cumplimiento de esta tarea resulta indispensable la ciencia de la teología bíblica. Demasiadas cosas pueden hallarse imprecisas o incluso se habrán oído incorrectamente (o quizás ni siquiera se hayan oído). La ciencia de la teología bíblica debe esclarecer, con imparcialidad y esmero constantemente renovados, lo que se halla escrito de hecho en las Escrituras y lo que todos piensan que ha sido escrito en ellas.

Dos presuposiciones tendrán que efectuarse en la exégesis bíblica.

La *primera* presuposición la comparte la teología bíblica con toda investigación de carácter histórico-crítico, porque los textos bíblicos están sometidos al escrutinio de esa investigación, lo mismo que están sometidos al escrutinio del teólogo. Para leer y entender la Biblia, la teología bíblica debe emplear conscientemente todos los medios conocidos y disponibles, todos los criterios y reglas que sean aplicables a la gramática, a la lingüística y a la estilística, así como todos los conocimientos acumulados por el estudio comparado de la historia del mundo, de la cultura y de la literatura.

La *segunda* presuposición, aunque pertenece también básicamente al tipo histórico-crítico, no ha sido aceptada todavía de manera universal, en modo alguno, por todos los que cultivan la ciencia histórica de carácter no-teológico. Por esta razón, sus exigencias son respetadas más estrictamente en la

exégesis teológica que en la crítica histórica. Por aislada que la ciencia teológica pueda llegar a estar de otras ciencias, esta segunda presuposición es esencial para su propia labor. La exégesis teológica presupone que, juntamente con los numerosos textos conservados de la literatura universal, puede haber también textos que, conforme a la intención de sus autores y conforme a su carácter real, exijan ser leídos y explicados como testimonio y proclamación de una acción y de unas palabras *divinas* que supuesta o realmente han tenido lugar en medio de la historia general. Se presupone que tales textos, a menos que sean valorados con fidelidad a este carácter, no lograrán ser entendidos en su intención real ni proporcionarán —así lo supone la exégesis bíblica— información esencial. Se hará caso omiso de la suposición que ellos exigen para cualquier investigación subsiguiente de los hechos; hechos que pueden permanecer encubiertos tras su mensaje o que pueden haber quedado alienados de su carácter y sentido originales por la «interpretación» de los profetas y los apóstoles, o que con anterioridad hayan sido independientes de tal interpretación y deban ser ahora aislados y presentados con arreglo a su verdadera naturaleza. La exégesis teológica presupone que la existencia de esos textos hace prácticamente imposible el éxito de tal investigación. Presupone que hay textos cuyos enunciados (si es que son comprendidos en absoluto) pueden ser entendidos por sus lectores con simple incredulidad, es decir, con una forma más suave o más rigurosa de escepticismo, o bien con fe. Pero habrá que preguntar a los escépticos entre esas personas con mentalidad histórico-crítica: ¿Por qué no puede haber también textos que, según el sobrio juicio histórico-crítico de tales personas, sean puramente kerigmáticos y sólo puedan ser interpretados adecuadamente si se los considera como tales? La ciencia de la teología bíblica presupone que hallará textos de esta índole, especialmente en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

Lo que esos textos expresan, puede captarse objetivamente, ¡qué duda cabe!, en forma muy parecida a como se capta el contenido de todos los demás textos de la literatura universal. Pero, para ser *entendidos* según su propio sentido, los textos bíblicos exigen una de estas dos cosas: el «no» de la incredulidad o el «sí» de la fe. Esos textos podrán explicarse tan sólo objetivamente mediante una constante referencia a su carácter kerigmático. La ciencia de la teología bíblica no trabaja en un espacio vacío, sino al servicio de la comunidad de Jesucristo, que está fundamentada en el testimonio profético y apostólico. Precisamente por ello aborda esos textos con una *expectación* específica. (¡No habrá que decir más que esto, pero tampoco menos!).

La teología bíblica espera que el testimonio de Dios que reclama fe, haga que alguien contemple esos textos. Sin embargo, la teología bíblica permanece abierta, sin reservas, a cuestiones tales como: ¿Se cumplirá tal expectación? (De eso se trata precisamente en el denominado «círculo hermenéutico»). ¿Hasta qué punto, en qué forma y con qué expresiones concretas se confirmará para la comunidad misma la singularidad única que esos textos poseen? ¿Esa exégesis «dogmática» es realmente exégesis? Una respuesta afirmativa sólo será posible darla en la medida en que la ciencia de la exégesis teológica rechace, desde el principio, todo dogma que prohíba la expectación que acaba de exponerse, y que pudiera declarar, desde el principio, que tal reivindicación es imposible. ¿Se tratará entonces de exégesis «pneumática»? Ciertamente no, en cuanto tal exégesis pudiera suponer que es capaz de disponer de las Escrituras por algún imaginado poder espiritual que ella poseyera. Pero podría llamarse «pneumática» en la medida en que utiliza la libertad, fundamentada en las Escrituras mismas para dirigirles sería, última y definitivamente una pregunta precisa sobre el propio testimonio del Espíritu que se escucha en ellas.

La segunda tarea del estudio teológico se ocupa, en particular, de lo que hemos denominado el diálogo secundario. Desde luego, sin esta discusión secundaria no podrá llevarse a cabo ni la exégesis bíblica ni el estudio en cualquier otra esfera de la teología. Se trata de estudiar la historia de la Iglesia, su vida teórica y práctica, sus acciones y confesiones de fe y, por tanto, su teología. Lo que está implicado en ello es el largo camino que el conocimiento cristiano —ese elemento fundamental de la vida comunitaria— emprendió y viene realizando desde los días de los profetas y de los apóstoles hasta el momento presente. Puesto que la historia de la Iglesia participa de manera innegable y continua en la historia profana o historia del mundo, y puesto que es también sin duda una parte de la historia universal constituida por el mensaje bíblico del cual ella surge, habrá que examinar entonces la historia de la Iglesia de la misma manera que se estudian otras historias. Se trata de una historia de la fe, de la incredulidad, de la fe errónea y de la superstición; una historia de la proclamación y de la negación de Jesucristo, de las deformaciones y renovaciones del Evangelio, de la obediencia que la Cristiandad rindió al Evangelio o que de manera abierta o secreta le negó. La historia de la Iglesia, de los dogmas y de la teología es necesariamente, desde la perspectiva de esta comunidad de santos y pecadores, un objeto de estudio teológico. Más aún, la comunidad del tiempo presente se halla incluida en las filas de esa gran comunidad y debe ser valorada por los mismos criterios.

Una condición para que tal investigación sea fructífera es que la mirada del investigador llegue a posarse y permanezca inmóvilmente fija en lo *concretissimum* del tema de esta historia. Aunque su mirada se fije en *ello*, el investigador mantiene, no obstante, una apertura emotiva y abierta hacia lo particular de ese gran acontecimiento, una apertura que no pasa por alto ninguna de sus luces ni ninguna de sus som-

bras. Quien no está familiarizado con este tema ni lo tiene presente, ¿cómo va a ser capaz de entender y narrar la historia de la Iglesia? La *otra* condición consiste en que el espléndido programa de Gottfried Arnold de una «Historia imparcial de la Iglesia y de los herejes» se lleve a cabo con mayor éxito que el que él mismo tuvo al realizarlo. Invirtiendo el método que había sido corriente hasta entonces, Arnold hizo suya *únicamente* la causa de los herejes, en vez de apoyar también a la Iglesia en contra de los herejes.

La ciencia teológica de la historia no desea realizar un juicio universal. Tampoco se servirá de algún principio rector inspirado por un determinado sistema filosófico (de la forma en que lo intentó en particular el gran F. Christian Baur), para tratar de dominar la historia de la comunidad en el tiempo que media entre la primera venida y la última venida del Señor. Se limitará sencillamente a ver y mostrar cómo y hasta qué punto todo lo que sucedió y sigue sucediendo en la historia de la comunidad era y es carne; carne, como recuerda el profeta, semejante a la hierba y la flor del campo (Is 40, 6). Esa carne es transitoria, pues su esencia consiste en pasar y desvanecerse. Ahora bien, puesto que Dios es el origen y la meta de esa historia que pasa, los acontecimientos de la historia de la Iglesia no están nunca completamente desprovistos del perdón de los pecados ni vacíos de la esperanza en la resurrección de la carne. La ciencia teológica de la historia se abstendrá serenamente de cualquier glorificación completa de un elemento de la historia de la comunidad o de cualquier descalificación absoluta de otro elemento. En vez de eso, llorará con los que lloran y se regocijará con los que se regocian. Permitirá sencillamente que todos los que vivieron, pensaron, hablaron y trabajaron antes que nosotros, hablen *por sí mismos*. Cuando, en beneficio de la comunidad actual, se estudia y se ilumina de esta manera la vida anterior de la comunidad, entonces la ciencia teológica de la historia servirá

también, de manera secundaria y subsidiaria, para la futura congregación, consolidación y misión de la comunidad.

El nombre de «teología *sistemática*», que ha llegado a hacerse usual para designar a la tercera disciplina principal del estudio teológico, es una contradicción en sus mismos términos. En el estudio de la dogmática y de la ética, que es el que aquí nos interesa, no existe en ningún caso justificación para construir y proclamar un sistema de verdad cristiana, desarrollado a partir de una determinada conceptualización de la propia verdad. Lo que debe regir en la comunidad no es un concepto ni un principio, sino únicamente la palabra de Dios testimoniada en las Escrituras y vivificada por el Espíritu Santo.

Lo que está implicado en la ciencia dedicada a esta Palabra no es simplemente el reconocimiento de esta Palabra mediante el estudio de las Sagradas Escrituras y mediante el estudio concomitante del pasado. Esta es la Palabra a *considerar*, y considerar en realidad *debidamente*, y sobre ella hay que meditar. Habrá que ponderar, por otra parte, la relación interna, la claridad y la lucidez con la que esta Palabra se presente en cada momento particular. Pero la «debida» consideración no significa un proceso inclusivo, conclusivo y exclusivo, como el que hace suponer fácilmente el calificativo de «sistemática». La debida teología dogmática y la debida ética teológica no incluyen ni concluyen ni excluyen; sino que, como la exégesis bíblica y la historia eclesiástica, constituyen una ciencia que crea aperturas y que es, ella misma, abierta. En todos y cada uno de los momentos presentes y en todas las circunstancias, esta ciencia aguarda y espera una futura consideración de la palabra de Dios que sea mejor —es decir, que sea más fiel y más abarcante— que todo lo que es posible en este tiempo presente. Más aún, la teología dogmática y la ética teológica no pueden ser debidas ni apropiadas en el sentido de que pudieran considerar e interpretar la palabra de Dios



con arreglo a los criterios ofrecidos por una filosofía adoptada por la mayoría de las personas en un tiempo determinado, ni por ciertos deseos, exigencias y postulados que las autoridades eclesiásticas puedan proclamar como válidos. La teología dogmática y la ética teológica funcionarán debidamente cuando consideren la palabra de Dios y se mantienen aferradas al orden, formación, arquitectura y teología prescritos en sus momentos determinados por esa misma Palabra. Serán debidas y apropiadas cuando hagan que este orden sea visible y válido para cada tiempo o para la senda del conocimiento seguida por la comunidad de su tiempo. Estas ciencias teológicas piensan libremente, y exhortan a la comunidad a que, por su parte, piense y hable libremente en esa esfera de la libertad concedida a ella en determinados tiempos por la palabra de Dios. Si el estudio de la denominada teología sistemática tiene la finalidad de reconocer incesantemente de nuevo ese orden, entonces la teología podrá ser incluso un servicio para la comunidad y en la comunidad que se ocupe de esa tarea. Si la teología trabaja para la consecución, mantenimiento y difusión de la libertad fundamentada en ese orden, entonces se hallará al servicio de una debida y apropiada acción, de una debida y apropiada renovación y purificación, así como de una debida y apropiada concentración y esclarecimiento de los enunciados que hay que formular en la proclamación de la comunidad.

Finalmente, la «teología *práctica*», como su mismo nombre indica, es teología en orden a la labor práctica de la comunidad, a la proclamación. Al mencionar a la teología práctica al final, no sugerimos que la estemos considerando, con palabras de Schleiermacher, como la «corona» del estudio teológico ni como un apéndice meramente optativo respecto de las demás disciplinas teológicas. Si a la teología práctica se la considera como un empeño estrictamente humano, entonces nos encontraremos, como en las demás disciplinas, en

la periferia de la tarea de la teología. Pero cuando es considerada en relación con su objeto, entonces nos encontraremos, lo mismo que en el caso de otras disciplinas, en el corazón mismo de la materia.

La esfera especial del problema de la teología práctica es lo que hoy día se denomina, de forma un poco ampulosa, con la expresión «acontecimiento del lenguaje» (*Sprachereignis*). De manera bastante inadecuada se la presenta entonces como el problema básico de la exégesis y posiblemente también de la teología dogmática. Pero tal acontecimiento tiene su lugar propio *aquí*, únicamente en la teología práctica. La cuestión de la teología práctica es la de saber cómo se puede servir a la palabra de Dios por medio de palabras humanas. A esta Palabra, que ha sido percibida en el testimonio de la Biblia y de la historia eclesiástica, y que ha sido considerada en su contemporánea autopresentación, ¿cómo se le podrá prestar servicio por medio de la comunidad en beneficio del mundo que la rodea? Lo que está implicado no es la ociosa cuestión de cómo aquellos que proclaman esta Palabra han de «llegarse» a este o a aquel hombre de hoy, o cómo deben «llevarle a casa» la palabra de Dios. Sino que la verdadera cuestión es cómo ellos deben *servir* a esa Palabra, *indicando* su llegada. Esta Palabra nunca ha sido «llevada a la casa» de una persona determinada, con excepción de cuando la Palabra *llega por medio de su propia libertad y poder*.

La verdadera cuestión es el problema del lenguaje que han de usar aquellos que emprenden la tarea de proclamar esta Palabra. Su lenguaje tiene que satisfacer dos condiciones. Así, para que sea una indicación de la palabra de *Dios* a los hombres, debe tener el carácter de una *declaración*; y para que sea una indicación de la palabra de Dios a los *hombres*, debe tener el carácter de una *interpelación*. Este *lenguaje* será únicamente proclamación de *esta* Palabra cuando se exprese a sí mismo de manera sumamente extraordinaria

(según lo requiere la fuente que lo inspira) y, a la vez, de manera sumamente ordinaria (para que se ajuste a su finalidad). Ha de hablar en tonos solemnes y en tonos cotidianos, de manera sagrada y de manera profana. Narrar *posteriormente* la historia de Israel y la de Jesucristo, y narrarla *con miras a* la vida y a la acción de cristianos, judíos y demás personas contemporáneas.

El lenguaje teológico aprende su contenido por la exégesis y la teología dogmática, y adquiere su forma por medio de las experiencias de cualquier psicología, sociología o lingüística que sean las más fiables en un momento dado. Es el lenguaje de Canaán y a la vez el lenguaje egipcio o babilónico, o cualquier lenguaje coloquial «moderno». *Siempre* toma la dirección del primero de estos dos hacia el segundo, porque ha de indicar a la Palabra que *procede* de Dios y que se dirige *al* hombre. Pero nunca pretende ser lo primero sin ser lo segundo, y menos aún pretende ser lo segundo sin ser lo primero, porque ha de contener ambos elementos. La teología práctica se estudia para buscar y hallar, para aprender y practicar este lenguaje que es esencial para la proclamación de la comunidad en la predicación y en la enseñanza, en la adoración y en la evangelización. Por estas razones, y mientras uno viva, también habrá de estudiar la teología práctica.

En conclusión, es necesario hacer un apunte marginal sobre el tema de este estudio. Todos los que estén a la derecha y a la izquierda, todos aquellos cuyas mentes sean demasiado ligeras e ingenuas, pueden y deben descubrir incesantemente en el estudio de la teología que todo lo teológico es un poco *más complicado* de lo que ellos desearían que fuera. Pero aquellas mentes que sean demasiado melancólicas e hipercríticas deben descubrir y redescubrir que todo aquí es también mucho *más sencillo* de lo que ellas, con ceño profundamente fruncido, pensaban que era necesario suponer.

## EL SERVICIO

La labor teológica es servicio. En términos generales, el *servir* es un querer, obrar y hacer en el que una persona actúa, no conforme a sus propios fines o planes, sino teniendo su finalidad en otra persona y con arreglo a la necesidad, disposición y dirección de otros. Es un acto cuya libertad está limitada y determinada por la libertad de otra persona, un acto cuya gloria llega a ser cada vez mayor hasta el punto de que quien lo hace no se preocupa de su propia gloria, sino de la gloria del otro. Semejante acto de servicio es la labor del teólogo, ya sea que su quehacer consista en la oración o en el estudio o en ambas cosas a la vez. Definiéndolo de nuevo en términos generales, diremos que el servicio es *ministerium Verbi divini*, lo cual significa literalmente: «El servicio prestado a la Palabra divina». La expresión «servicio prestado» nos recordará que el concepto que el Nuevo Testamento tiene del *diakonos* es el de «un servidor». El teólogo debe prestar servicio a la augusta majestad de la Palabra divina, la cual es Dios mismo cuando Él habla en su acción. No hay mejor descripción de la libertad y del honor de la acción del teólogo que la notable imagen que se encuentra en el salmo 123: «Así como los ojos de los sirvientes están pendientes de la mano de su señor y los ojos de una sirvienta están pendientes del rostro de su señora, así también nuestros ojos miran al Señor nuestro Dios, esperando que Él tenga misericordia de nosotros». La labor teológica es una acción concentrada por el he-

cho mismo de estar orientada también excéntricamente hacia su *telos* o meta. Vamos a tratar ahora de entenderla en lo que respecta a su orientación inalienable y característica.

En la famosa clasificación que Calvino realiza del ministerio eclesiástico, el «diácono» ocupa sólo el cuarto y último lugar; la labor que se le asigna consiste «únicamente» en preocuparse de los pobres y de los enfermos de la comunidad. El «presbítero» le precede y se encarga de la dirección externa de la vida de la comunidad. Él, a su vez, está precedido por el «pastor», que es el predicador, el instructor y el párroco de la comunidad. Sin embargo, a la cabeza de la jerarquía eclesiástica de Calvino se halla el «doctor», el maestro de la Iglesia, quien *ex officio* interpreta y explica las Escrituras. Evidentemente se trata, en concreto, del teólogo. Calvino, desde luego, no pretendía que esta clasificación fuera tan estática como parece serlo o como ha sido entendida y practicada frecuentemente. En todo caso, el *doctor ecclesiae* y, por tanto, el teólogo, como personajes dirigentes, no sólo hallarán aconsejable sino también necesario convertirse lo antes posible, según el Evangelio, en el último personaje, a saber, en el servidor, en el sirviente y en el «diácono» para todos los demás. Por otro lado, un hecho también notable es que la «acción de servir» del mártir Esteban y de un tal Felipe —los dos «diáconos» que son los únicos mencionados con frecuencia en los Hechos de los apóstoles— parece haber consistido, con arreglo a la presentación que hace Lucas de ellos, en investigar e interpretar las Escrituras (Hch 6–8).

Por tanto, aunque la labor teológica es un servicio especial que puede preceder técnicamente a todos los demás, sin embargo no puede pretender ser más que un servicio o ministerio. Esta labor no es apropiada para ninguna otra cosa, a menos que sea, de manera especialísima, una labor que se preocupe solícitamente de los pobres y enfermos que haya en la comunidad. La verdad correspondiente es que un mi-

nisterio cristiano de orden práctico no sería posible tampoco sin un mínimo de labor teológica seria.

Para delimitar nuestro tema, la primera cosa que hay que decir acerca del carácter de la labor teológica como servicio es que se trata de una labor que no se puede cultivar con fines propios, a diferencia de la manera en que se cultiva «el arte por el arte». Todo el que se dedique seriamente a una labor teológica seria sabrá que tal tentación acecha por doquier. La teología, especialmente en su forma de teología dogmática, es una ciencia singularmente fascinante, ya que su belleza incita irresistiblemente a realizar una labor arquitectónica intelectual. La teología, como investigación acerca de los personajes y acontecimientos luminosos y oscuros y crepusculares de la historia de la Iglesia, es una ciencia sumamente emotiva en todos sus puntos, incluso desde el punto de vista puramente profano. Y la teología, como exégesis, es igualmente emotiva por la forma en que requiere en igual medida minuciosa atención y audaz imaginación.

La teología es una empresa en cuya realización se olvida demasiado fácilmente la pregunta: *¿Con qué finalidad?* Claro que esta pregunta podemos y debemos dejarla a un lado, por el momento. El estudio es imposible, cuando el estudiante supone a cada paso que ha de saber la finalidad inmediata de lo que está estudiando y pregunta impacientemente: *¿Para qué necesito yo ahora precisamente tal o cual cosa? ¿Qué utilidad práctica me va a proporcionar todo ello? ¿O de qué me servirán todos esos conocimientos en la comunidad y en el mundo? ¿Cómo se los explicaré a la gente, especialmente a la gente de talante moderno?* La persona que andando vueltas de continuo a tales preguntas en su corazón y en sus labios, será un trabajador teológico a quien difícilmente podremos tomar en serio por lo que se refiere a su oración o a su estudio. Aquel que nunca se entregue por completo o que, por lo menos, no se comprometa seriamente en el estu-

dio de los problemas teológicos como tales, o que se interese únicamente por ellos para sentarse luego como en una silla de montar y sacar de sus alforjas soluciones ya hechas, ese tal no será capaz, no me cabe la menor duda, de decir nada apropiado a la gente. Mucho menos aún será capaz de decir *la única cosa* que es apropiada. La única cosa que es apropiada podrá decirse sólo una vez que el teólogo se haya esforzado por familiarizarse a sí mismo con lo que es relevante, correcto y apropiado. Y lo mejor que el teólogo puede hacer es no mirar inmediatamente de soslayo, buscando tal o cual aplicación práctica. El principiante en el estudio teológico debe concentrarse en lo que constituye propiamente su estudio, durante los pocos años que él pasa en el seminario o en la universidad, porque esos años no retornarán. Desde luego, es imprudente, por no decir peligroso, cuando en vez de tal concentración, el principiante vuela con su imaginación pensando ya de antemano en toda clase de actividades cristianas, o cuando tiene ya un pie puesto en algún oficio eclesiástico, como suele suceder en algunos países.

Ahora bien, esta advertencia no modifica el hecho de que el *servicio de Dios* y el *servicio del hombre* constituyen el sentido, el horizonte y la meta de la labor teológica. Esta meta no es una *gnosis* que flote en el aire y que de hecho sirva únicamente para el placer intelectual y estético del teólogo. No es una *gnosis* de tipo especulativo y mitológico, como la de los famosos o menos famosos herejes de los primeros siglos, ni es tampoco una *gnosis* de tipo histórico-crítico como la que comenzó a florecer en el siglo XVIII considerándose a sí misma como la única verdadera ciencia teológica, y que actualmente, si los indicios no nos engañan, se prepara para celebrar nuevos triunfos. Si la proclamación o adoración de dioses extraños acecha detrás de la primera clase de *gnosis*, vemos que el escepticismo o el ateísmo acecha detrás de la segunda clase. A su manera, Franz Overbeck tenía razón in-

dudablemente, cuando siguió hasta el final el camino de esta segunda *gnosis*, y se desinteresó por completo de la teología como servicio. Aunque era miembro de la facultad de teología, él no quería seguir siendo teólogo ni que le llamaran teólogo, sino únicamente —como se lee en la lápida de su tumba— «profesor de historia de la Iglesia».

Si la labor teológica no ha de llegar a ser estéril en todas sus disciplinas, por espléndidamente que pueda desarrollarse en un punto o en otro, no debe perder nunca de vista el hecho de que su objeto, la palabra de Dios, exige algo más que ser percibida, contemplada y meditada en tal o cual aspecto particular. Lo que se exige a la labor teológica es el *servicio* prestado a esta Palabra, la «diaconía» realizada en favor de ella. Es posible que ésta no sea siempre la meta primaria de la labor teológica, y que a menudo sea la meta más lejana, pero sigue siendo, no obstante, su meta suprema y real.

Como otra delimitación de nuestro tema, hay que formular aquí una segunda observación. La teología, puesto que está llamada a servir, no tiene que *reinar*. Tiene que estar al servicio no sólo de Dios en su Palabra, como el Señor que es del mundo y de la comunidad, sino también al servicio del hombre amado por Dios e interpelado por la palabra de Dios. No tiene que reinar ni en relación con Dios ni en relación con los hombres.

En nuestra primera lección hablábamos ya de la modestia que la teología debe tener. El fundamento supremo de esta modestia es el hecho de que la teología es un servicio. Tal modestia no excluye, sino que incluye el hecho de que la labor teológica pueda y deba hacerse con serena conciencia y seguridad en uno mismo. En ninguna parte está escrito que el colectivo de los teólogos tenga que unirse a las largas filas de gusanos que, según un canto de la *Schöpfung* («Creación») de Haydin, van arrastrándose por la tierra. Si la teología no se avergüenza del Evangelio, no necesita excusarse

ante nadie por su propia existencia. No necesita justificar su actividad ante la comunidad o ante el mundo, ya sea construyendo fundamentos filosóficos o bien sirviéndose de otros recursos apologeticos o didácticos. ¡Precisamente por su carácter de servicio, la labor teológica o se hace con la cabeza bien alta, o mejor no hacerla en absoluto! Sin embargo, nadie debe dedicarse a la teología con el fin de ganar un primer premio o para asegurarse a sí mismo un puesto estelar. Un teólogo no puede comportarse como quien pretende saberlo todo o como quien trata de brillar más que todos los miembros de la comunidad que sean menos eruditos y estén peor informados acerca del Evangelio. La teología no puede jactarse en comparación con los logros alcanzados por otras personas doctas e informadas, y menos que nada en comparación con otros teólogos.

Puesto que la palabra de Dios exige que el teólogo se ponga a su servicio, esta Palabra no podrá permitir que el teólogo pretenda dominarla (y no le pedirá en absoluto que lo haga). En este aspecto, el teólogo no puede presentarse a sí mismo o comportarse como el experto o la autoridad superior, en contraste con los ignorantes que hay *intra et extra muros ecclesiae*. Sería presunción que él se imaginara que puede y es capaz de ejercer control sobre la Palabra y sobre el objeto de su ciencia, porque en ese caso la Palabra dejaría de ser el objeto de la teología. Todo el esfuerzo del teólogo perdería entonces su finalidad y se convertiría, por tanto, en algo absurdo.

Desde luego, se ha dicho también de los teólogos: «¡El que os escucha a vosotros, me escucha a mí!». Pero esto no significa la fundación de un «papado de eruditos en Biblia», como señaló en cierta ocasión Adolf Schlatter. Porque los «vosotros» a quienes Jesús dijo esto, no eran, desde luego, frailecillos triunfalistas, por no hablar de papas coronados o no coronados, sino que eran personas que, al ser invitadas por Jesús, ocuparon los lugares más humildes al sentarse a su mesa. Des-

de esa posición humilde, ellos, por invitación de Jesús, podían ocupar luego puestos algo más elevados. Aquellos que «saben más» y que, por tanto, «tienen razón» en lo que concierne a la Palabra, son precisamente quienes tienen bien presente que esa Palabra dispone de ellos, y que no son ellos los que disponen de la Palabra. Han de servir a la Palabra, y la Palabra no tiene que servirles a ellos o ayudarles a que satisfagan pretensiones de poder, ya sea público o privado; ni siquiera cuando las mejores intenciones les apoyen en sus aspiraciones. Cuentan con la posibilidad de que, de repente, una persona insignificante (la famosa «ancianita») de la comunidad o algún peculiar extraño o advenedizo pueda estar mejor informado que ellos acerca de un aspecto importantísimo del tema del que todo depende. Alguna de esas personas puede saber más de lo que ellos saben con toda su ciencia y con todos sus estudios, y pueden tener ocasión de aprender de ella en vez de pretender instruirla. Mientras tanto, lo mejor que pueden hacer es dedicarse a la oración y al estudio, con la cabeza bien alta, como personas sinceras que tratan de sentir gusto en lo que de momento están haciendo. Tienen confianza, porque lo que ellos hacen les está permitido hacerlo, como *diáconos* que son, con la especial libertad que se les concede y con el especial honor que se les tributa como servidores. Precisamente *este* servicio, que ellos no reclaman más que otras personas, se les ha confiado como el servicio que corresponde a su poquito de ciencia teológica.

Ahora bien, ¿cuáles serán las consecuencias, si el sentido de la labor teológica es el *ministerium Verbi divini*, el prestar servicio a la Palabra divina? Tengamos una cosa bien presente: así como la obra de Dios es su libre obra de gracia, así también su Palabra hablada en esta obra es su libre Palabra de gracia. Es libre porque es su propia Palabra, que resuena por su propio poder y que hace, ella misma, que sea oída. Ningún hombre, ni siquiera la comunidad de Dios o el teólogo mismo

pueden apropiarse, imitar o repetir esa Palabra. El breve resumen de los contenidos de la Segunda Confesión Helvética de Fe, escrito por Heinrich Bullinger, no sugiere una identificación, cuando declara en la segunda sección del primer párrafo: *Praedicatio verbi Dei est verbum Dei* («La predicación de la palabra de Dios es la palabra de Dios»). Según el contexto, lo que enuncia es lo siguiente: «Cuando la palabra de Dios... es declarada (*annuntiatur*) hoy día en la Iglesia, nosotros creemos que la palabra misma de Dios (*ipsum Dei verbum*) es declarada allí y es escuchada por los creyentes». En esta unidad, que es conocida por la fe, la Palabra que es pronunciada por Dios es una cosa, y lo que dice el hombre que declara esa Palabra, es otra cosa. No se trata de una transubstanciación de la primera en la segunda, ni de la segunda en la primera. Lo que puede y debe suceder en el acto de la proclamación humana es la *annuntiatio*, la declaración de la palabra de Dios. La *praedicatio*, o «predicación», es una declaración escogida por la Palabra misma. En ella la Palabra quiere verse reflejada como en un espejo y quiere ser escuchada como en un eco. En términos *generales*, éste es el sentido exacto de todo el servicio cristiano, incluido el servicio de la teología.

El servicio *especial* que la teología presta a la palabra de Dios debe distinguirse, no obstante, de otras acciones por las cuales la comunidad sirve a su Señor. La mejor manera de describir el servicio de la teología es la siguiente: con respecto a la predicación, la enseñanza y la labor pastoral, que no son —al menos directamente— incumbencia suya, la teología debe plantear la *cuestión acerca de la verdad*. La teología tiene que ayudar a estas actividades para que logren los esclarecimientos que ellas deben alcanzar, y que podrán obtener cuando pasen airoosamente un examen en lo que respecta a su veracidad. La teología, desde luego, no tiene el poder ni ha recibido el encargo de ser la Palabra misma de Dios. Pero, no obstante, la teología está autorizada y ha reci-

bido el encargo, como un testigo secundario, de auxiliar a toda la proclamación de la Iglesia en su tarea de reflejar lo más exactamente posible la palabra de Dios, y de servirle de eco con la mayor claridad posible. Este testimonio secundario de la comunidad —muy probablemente— no será nunca tan perfecto, y en ninguna circunstancia llegará a ser tan perfecto, que haga que sea superflua o innecesaria una confrontación con la cuestión acerca de la verdad.

Por ejemplo, en la vida de la comunidad cristiana no se podrá dar nunca por sentado que la comunidad, con todos sus proyectos e instituciones, esté sirviendo a la palabra de Dios. Lejos de eso, bien puede ocurrir que se haga que la palabra de Dios esté al servicio de la comunidad y de sus proyectos e instituciones. La teología tiene que estar recordando constantemente a la comunidad, por todos los medios posibles, la existencia de este peligro.

Más aún, no puede darse por sentado que la conexión de la proclamación de la Iglesia con los testigos del Antiguo y del Nuevo Testamento sea y siga siendo no sólo reconocida sino también eficaz en la práctica. La teología tiene que estar recordando constantemente a la comunidad esta conexión, y debe estimularla a lograr estar libre de todas las demás vinculaciones.

Además, la comunidad, en todo lo que hace o no hace, dice o no dice, puede estar socavando con demasiada ligereza el principio de que ella ha sido llamada a proclamar al mundo la palabra de *Dios* y de no dejar que penetre en la comunidad ninguna otra palabra que circule por el mundo. El hecho correspondiente de que la palabra de Dios está dirigida al *hombre*, puede quedar también —harto fácilmente— debilitado, oscurecido o incluso negado. La palabra de Dios compromete la atención del hombre, porque, en último y supremo análisis, es la libre y divina Palabra de gracia. La teología debe iluminar esta realidad en todas las perspectivas posibles.

La proclamación de la palabra de Dios en la comunidad puede perder también su centro, y con ello, sus perfiles, cuando deja de entender y de hablar de esta Palabra con claridad y en términos expresos como la Palabra hablada por Dios en la historia de *Israel* y de *Jesucristo*. La teología tiene que venir en ayuda de la comunidad hablando, por su parte, intensa y extensamente acerca de esta Palabra *concreta*.

La proclamación de la Iglesia, cuando se realiza debidamente, debe seguir la dirección que va de lo alto a lo bajo, de la resplandeciente vida de Dios a la oscuridad y semioscuridad de la vida individual y colectiva de la humanidad. La teología tiene que mostrar este movimiento y debe hacerlo de manera que sirva de ejemplo para la proclamación de la Iglesia, logrando que este movimiento llegue a impresionar y a ganar a la gente. Este movimiento es la ley y la libertad del *intellectus fidei*.

La proclamación eclesial puede sufrir en un punto de excesiva multilateralidad y de insanas ampliaciones; y en otro punto, puede sufrir de unilateralidad, igualmente insana, y de estrechez en cuanto a su temática. En un punto puede sufrir de debilitación liberal y de dispersión; en otro punto, de esclerosis y cerrazón confesionalista y quizás también biblicista o liturgista. Contra una de estas amenazas o contra la otra, y —por regla general— contra ambas a la vez, la teología debe exhortar a la proclamación eclesial, a la concentración y a la apertura.

La proclamación eclesial estará más o menos intensamente influida, en todas las circunstancias, por tradiciones locales, nacionales y continentales, o por tradiciones sociales y raciales, y también por prejuicios obvios, por no hablar de los aspectos accidentales o arbitrarios de situaciones que se hallan determinadas por factores puramente individuales. En contraste con tales influencias, la teología tendrá que mantener siempre la guardia, velando por la pureza del mensaje

cristiano, y deberá insistir en el sentido y el carácter ecuménico, católico y universal de este mensaje.

Dondequiera que se realice una labor teológica, serán inevitables tales esclarecimientos con arreglo a estas directrices o a otras semejantes. Puesto que la teología ha de prestar servicio a la palabra de Dios mediante sus preguntas críticas y su actuación sin temor o sin favoritismo, se hallará siempre en cierta tensión saludable con el curso y la dirección de la existencia eclesial. Y la vida y la labor de cada Iglesia (ya se trate de una Iglesia nacional o de una Iglesia libre) demostrará claramente si tales esclarecimientos están teniendo lugar en ella, y si la labor teológica se está realizando o no se está realizando en ella. La vida eclesial mostrará llanamente si una determinada Iglesia favorece el servicio que le presta la teología, o si el pueblo congregado en dicha Iglesia, juntamente con sus obispos y otros portavoces, mantienen la opinión de que pueden pasarse sin la teología. Por existir en todo momento con una vitalidad y seguridad que son tan sólo supuestamente espirituales, pensarán quizás que se las pueden arreglar igual de bien, o quizás mejor, sin la labor teológica. En este último caso, el cristianismo y la denominada *cultura* podrían separar sus caminos: ¡la separación contra la que Schleiermacher advirtió tan apasionadamente! Pero tal cosa no tiene por qué suceder, y, aunque sucediera, no sería lo peor que pudiera ocurrir. Lo peor que pudiera ocurrir sería, indudablemente, que la búsqueda de la verdad en el cristianismo, sin la ayuda ministerial prestada por la teología, se quedara dormida. Como resultado, la verdad —que ha de buscarse para que llegue a ser conocida y familiar— tendría que separarse a sí misma de la Cristiandad. La labor teológica tiene una gran responsabilidad en el ámbito de la Iglesia. Asimismo, la Iglesia tiene una responsabilidad no menor, en su propio ámbito, que la obliga a que en su esfera se cultive una seria labor teológica.

Queda una última pregunta, que no puede ser más que una pregunta. Puesto que la labor teológica es un servicio prestado en la *comunidad*, es también indirectamente un servicio prestado en el *mundo*, en ese mundo al que la comunidad ha recibido el encargo de predicar el Evangelio. Y la pregunta es la siguiente: la labor teológica, más allá de esto, ¿será también un servicio *directo* prestado en el mundo? Los esclarecimientos que la teología ha ayudado a conseguir en la comunidad ¿tendrán también significación, *mutatis mutandis*, para la vida cultural general de la humanidad (por ejemplo, para el sentido y el cultivo de otras ciencias)? La labor teológica ¿tendrá algo que decirles y alguna ayuda que ofrecerles? Tal pensamiento podrá expresarse aquí tan sólo en forma de una *pregunta*, porque la respuesta podrá darla únicamente, de manera suficientemente razonable, no la teología, sino aquellos a quienes la teología haya ayudado realmente o haya dejado de ayudar. Bien *pudiera suceder* que el objeto del que se ocupa la teología pudiera experimentarse también, al menos como un problema, *extra muros ecclesiae*, ya sea de manera consciente, semiconsciente o inconsciente. Podría tenerse en cuenta, por ejemplo, que la filosofía, en sus mejores momentos, apuntó desde lejos hacia el objeto de la teología, aunque sin ocuparse seriamente de ella. El hecho de que, por debajo y junto a muchas otras cosas que ocupan la atención de los hombres, la labor teológica haya sido intentada también de algún modo, podría hacer pensar si tal hecho se observa con desaprobación o con respeto. Podría servir *de facto* como un recordatorio de que algo como la obra y la palabra de Dios sea motivo digno de consideración, completamente aparte de todo lo que los hombres quieren, hacen, piensan y conocen, y aparte de tales actividades humanas y en contraste con las mismas. La obra y la palabra de Dios podrían funcionar entonces como un límite, un fundamento y una meta, como una motivación y una mitigación para todo ello.

Supongamos (suposición que, indudablemente, es admisible) que en el entorno de la comunidad exista una conciencia, más o menos clara, de la necesidad de orientación, limitación y esclarecimiento: una necesidad que es inherente a todas las actividades humanas, incluidas las ciencias más orgullosas y más autónomas. La proclamación de la comunidad, tal como fue desarrollándose a lo largo de los siglos, contribuyó ciertamente a definir la visión de tal necesidad. Por eso, la existencia de una facultad de teología, entre otras facultades universitarias, será un fenómeno significativo para el momento actual y para el futuro. Después de todo, en tiempos antiguos, la universidad misma nació de la facultad de teología.



Vamos a sobrepasar ahora todo lo que se dijo en la cuarta serie de estas lecciones sobre la realización de la obra teológica mediante la oración, el estudio y el servicio. Hay que atravesarse a decir una palabra final para indicar el *principio* dominante, que es la única fuente de la promesa de que la teología pueda ser una obra *buen*a, agradable a Dios y de mucha utilidad para los hombres. Si este principio no fuera válido y eficaz, la teología no habría llegado a ser jamás tal obra buena en ningún tiempo y lugar.

Cada una de nuestras tres series anteriores de lecciones concluyó con la mención de un principio dominante. La meta de la primera serie tuvo como sujeto al *Espíritu*; meta de la segunda fue la fe; de la tercera, la esperanza. En cada ocasión, desde diferentes puntos de vista, dicho principio era la condición única e indispensable de la ciencia teológica. La teología puede reconocer sólo esta condición como algo que le ha sido concedido *previamente* por su objeto, y que ella puede considerar únicamente como un don otorgado de manera gratuita y libre. La teología, aunque está determinada a hacer uso de este don, no puede menos de sentirse agradecida por él. En todo ello la teología sabe muy bien que, si esta *conditio sine qua non* no se le hubiera concedido previamente, su labor sería y seguiría siendo fría, estéril, muerta y negativa, a pesar de cualquier perfección que esa labor pudiera tener en otros aspectos. Como hemos oído ya anterior-

mente, el solo Espíritu, la sola fe y la sola esperanza son lo único que *cuenta* realmente.

De nuevo contemplamos la condición fundamental de la teología desde el punto de vista especial de las tres lecciones anteriores. Esta condición enfoca la teología a partir de su objeto, ha de ser recibida desde su objeto y debe ser realizada activamente gracias al poder liberador de su objeto. Nos atreveremos ahora a expresar la afirmación de que la labor teológica es una obra buena cuando puede realizarse en el *amor*. Es una obra buena *sólo* cuando es efectuada resueltamente en el amor (pero entonces lo es ciertamente). Por eso, el amor es lo único que *cuenta*. Pero cuenta *realmente*. El amor edifica, como Pablo escribía de forma tan consoladora. Juntamente con la fe y la esperanza (y como «el mayor de todas ellas»), el amor permanece, aunque todo lo demás pase. Ahora bien, el mismo Pablo advirtió a su vez de que el conocimiento como tal, el conocimiento *in abstracto*, y el esfuerzo y la labor teológicos en sí mismos no *edifican*, sino que hinchon y le hacen a uno arrogante. Más tarde añade que, si él no tuviera amor, sería sólo una campana que suena o un címbalo que retiñe, aunque sea un apóstol e incluso aunque fuera capaz de hablar el lenguaje humano más idóneo, o incluso el lenguaje de los ángeles. Sin el amor, él no sería absolutamente nada, aunque fuera capaz de hablar proféticamente, de conocer todos los misterios o de alcanzar y disfrutar de todos los conocimientos posibles (1 Cor 8 y 13). Hemos de sentirnos advertidos y consolados por tales afirmaciones. Sin amor, la labor teológica sería una lamentable polémica y un desperdicio de palabras. La más seria oración, el estudio más profundo y extenso, o el servicio prestado con el mayor celo no podrían alterar este resultado. La labor teológica puede emprenderse, continuarse y concluirse únicamente mediante la recepción y activación del don gratuito del amor. Pero, como obra *buena*, la labor teológica puede y debe realizarse en amor.

Hay que decir algo más acerca de esto, no sólo para concluir esta cuarta serie de lecciones, sino también toda nuestra *teología evangélica*.

¿Cómo podremos evitar que la palabra «amor» nos recuerde ante todo el *eros*, tan excelsamente alabado por las doctrinas de Platón? El amor como *eros*, en términos generales, es el primordialmente poderoso deseo, apremio, impulso y anhelo por los cuales un ser creado trata de afirmarse, satisfacerse, realizarse y cumplirse a sí mismo en su relación con otro ser distinto. Tiende a acercarse más a esa otra persona o cosa, a ganarla para sí mismo, a tomarla para sí y a hacerla suya propia de la manera más clara y definitiva posible. Y en sentido especial, el amor, como «*eros*» *científico*, es el mismo vivo deseo en su forma intelectual. Es el movimiento impulsivo por el cual el conocimiento humano se deja llevar a sí mismo hacia sus objetos y se apresura a llegar a ellos para unirlos consigo mismo y para unirse a sí mismo con ellos, a fin de ponerlos bajo su posesión y poder, y disfrutar así de ellos.

Sin el *eros* científico no habría labor teológica (y aquí recordamos lo que se dijo acerca del estudio como tal). La labor teológica es también, ciertamente, un movimiento intelectual humano y, en su sustrato físico, es un movimiento humano de la persona viva. El *eros* científico y teológico se halla *oscilando* perpetuamente en torno al objeto que él debe presentar al hombre con el fin de lograr la autoafirmación y el autocumplimiento del hombre. Esto quiere decir que el *eros* teológico puede estar dirigido predominantemente (y quizás hasta exclusivamente) hacia Dios, o puede estarlo predominantemente (y de nuevo, quizás aun de manera exclusiva) hacia el hombre.

El sujeto cognoscente puede estar interesado primordialmente en *Dios* o bien puede estar interesado primordialmente en el *hombre*. Su deseo puede ser abarcar, poseer, disfrutar y,

en este sentido, conocer si Dios está por encima de todo, o si es el hombre el que está por encima de todo. En la teología de la Antigüedad y de la Edad Media, el *eros* científico se expresaba más a sí mismo en la *primera* dirección, es decir, en la dirección teocéntrica. Inversamente, en la teología más reciente, determinada por Descartes, el *eros* científico tendía más en la *segunda* dirección, en la dirección antropocéntrica. En la medida en que este objeto tiene que ver realmente tanto con Dios como con el hombre, los dos énfasis no dejan de tener fundamentación en el verdadero objeto de la teología. Con todo, este objeto mismo nunca permitió realmente tal oscilación, tal fluctuación o separación entre Dios y el hombre, como es característica de la historia del *eros* teológico científico. Más aún, hay otro elemento intrínseco del *eros* científico que no surge tampoco del objeto de la teología. Todo lo que el teólogo se permite a sí mismo que esté regido y motivado por el *eros*, tiene una notabilísima capacidad para emigrar; ayer el teólogo pudo hallarse en los campos del idealismo, del positivismo o del existencialismo; hoy día (quizá por amor al cambio) puede hallarse en el ámbito del Antiguo y del Nuevo Testamento; y mañana (¿quién sabe?) podrá encontrarse con igual facilidad en los ámbitos del antroposofismo, de la astrología o del espiritismo. ¿Acaso hay límites en cuanto al tema que pueda «interesar» o en cuanto a la «causa» que apremie?

Cuando el *eros* científico va desarrollándose en el campo de la teología, entonces —de manera característica y continua— confunde y cambia el objeto de la teología por otros objetos. Mientras el *eros* sea el motivo de la labor teológica, Dios no será amado ni conocido por ser Dios, ni el hombre lo será por ser el hombre. Esta situación puede explicarse únicamente por la naturaleza del *eros*: todo intento por amar y conocer a Dios y al hombre se efectúa según los intereses plenamente conscientes y profundísimos del teólogo mismo, según el amor que se tiene a sí mismo aquel que produce esta teología.

¡No nos engañemos acerca del hecho de que este amor se hallará constantemente presente, siempre que se realice una labor teológica! Con la misma seguridad con que los que realizan esa labor son criaturas de carne y sangre, con igual seguridad ellos se verán afectados por ese amor, por sus propios fines, necesidades y deseos vivos de divinidad y de humanidad. Por eso, no supongamos que podemos o debemos negar que este tipo de amor tenga su característica dignidad, poder y significación dentro de la situación humana. El *eros* constituye —digámoslo— un fenómeno destacado en la vida espiritual del hombre. En verdad, resulta muy significativo que haya hombres que sean de la opinión de que, en su *propio* interés, deban y quieran amar y, por tanto, conocer a Dios o al hombre, o a Dios y al hombre.

Pero una cosa no podrá admitirse bajo ninguna circunstancia: que el amor de esta clase sea idéntico al amor que hace que la labor teológica sea una obra buena, y sin el cual esta labor no podría llegar a ser buena ni podría seguir siendo buena. Afirmar que el *eros* fue derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, no podría aseverarlo obviamente sino alguien que sea lo suficientemente ciego o impertinente para ignorar de forma consciente lo que Pablo y el Nuevo Testamento entendían y expresaban con estos términos y otros semejantes. Tan sólo una persona así puede decir que el *eros* «edifica», que «no cesa nunca» y que nada es capaz de separarnos de él (¡a lo más tardar, nuestra muerte lo hará con seguridad!). Tan sólo de esta manera puede ser mencionado juntamente con la fe y la esperanza (¡prescindiendo de la falta de gusto de tales combinaciones!) o puede ser declarado con ellas como la sustancia que permanece, después del grande y universal desaparecer de todo lo demás.

Sin duda no resulta meramente accidental el hecho de que el sustantivo *eros* y su correspondiente verbo no aparezcan en absoluto en los escritos de Pablo ni en el resto del Nuevo Tes-

tamento. En el Nuevo Testamento, la palabra para designar el «amor» es *agape*. Y por el contexto mismo en que aparece este término, es evidente la conclusión de que esta palabra significa un movimiento que transcurre de manera bastante precisa en dirección *opuesta* a la del *eros*. Claro que el amor, en el sentido de *agape*, es la búsqueda total de algo distinto, y esto es lo único que tiene en común con el amor entendido como *eros*. Sin embargo, en la *agape*, aquel que ama no entiende nunca el origen de su búsqueda como una necesidad que sea inherente a él mismo, sino que la entiende siempre como una libertad *enteramente nueva* con respecto al otro, como una libertad que le fue concedida sencillamente a él y que, por consiguiente, era en su origen ajena a él. Por sí mismo, él nunca tendría que amar o habría de amar en absoluto al otro. Pero él *puede* hacerlo y, puesto que *puede* hacerlo, lo *hace*. Dado que es libre con respecto a esa *otra persona*, él la ama. Y así, él no ama al azar, no ama vagabundeando, no ama distraídamente, sino de manera concentrada. Y puesto que es *libre* con respecto a esa persona, no la busca como si la necesitara para sí mismo, como si ella fuera un medio para que él se autoafirmara y alcanzase la propia plenitud. Aquel que ama, busca a la persona amada únicamente por ella misma. No necesita conquistarla ni poseerla para sí con el fin de disfrutar de ella y de gozar de su propio poder sobre ella. Aquel que ama, nunca quebranta la libertad de la otra persona, sino que, al respetar la libertad de esa otra persona, permanece simplemente libre con respecto a *ella*. La ama gratuitamente. Esto quiere decir que él no desea nada de ella; que no quiere ser recompensado por ella. Todo lo que él desea es existir para ella, ofrecerse a sí mismo para ella, y finalmente entregarse a sí mismo a ella. Desea vivamente que le sea dado amarla simplemente de la manera en que esta capacidad de amar se le ha concedido a él. Mas aunque el amor, en el sentido de *agape*, es también –sin duda alguna– un buscar, sin embargo no es

un buscar interesado, sino un buscar *soberano* de la otra persona. «Dar es mejor que recibir». Este buscar es *soberano*, precisamente porque está dirigido y orientado no hacia la soberanía de aquel que ama, sino hacia la soberanía de la persona amada. Para expresarnos una vez más con palabras de Pablo, el amor –en el sentido de *agape*– es paciente y benigno, no es celoso ni se jacta, no es arrogante ni rudo, no insiste en lo suyo propio. Se regocija con la verdad, soporta, cree, espera y aguanta todo. La *agape* se relaciona con el *eros* como Mozart se relaciona con Beethoven. ¿Cómo se podría confundirlos? La *agape* es una tendencia totalmente positiva hacia la otra persona, completamente diferente de todo afán de tener razón y de todo sentirse superior intelectualmente, así como de toda porfía.

En este punto podrá quedar en suspenso la cuestión de si no sería también beneficioso para las demás ciencias que el *motivo rector* de su actividad fuera la *agape* y no el *eros*. Para la labor *teológica*, la posición dominante del amor es una necesidad vital y, por tanto, indispensable. Desde luego, la labor teológica muestra también aquel interés del sujeto humano cognoscente y aquel movimiento dinámico en el cual ella se deja trasportar y se apresura hacia el objeto que ha de ser conocido. Estos elementos del *eros* no podrán sencillamente suprimirse ni eliminarse en esa labor. Sin embargo, para la labor teológica, el *eros* puede ser únicamente el motivo *servidor*, no el motivo dominante. El deseo y el anhelo erótico de lograr la posesión del objeto no pueden tener en la labor teológica sino el sentido de un primero e inevitable comienzo en la dirección hacia su objeto. El deseo y el anhelo constituirán tan sólo una tentativa; tendrán que estar dispuestos a *retroceder* de buena gana ante el objeto de su empresa. Ceden contentos cuando su objeto hace una tentativa completamente diferente, no sólo para purificarlos y controlarlos, sino también para *integrarlos* en él mismo. En la labor teológica tiene que

haber un final para el dominio del *eros*, aunque no un final para el *eros* científico como tal. El amor que tiene *el dominio* en esta labor sólo puede ser la *agape*, que es activada como un factor nuevo y ajeno en la actividad teológica. Esta *agape* es introducida por el objeto mismo que va a ser conocido en dicha actividad, en contraste con los sujetos humanos cognoscentes y con su *eros*.

El *objeto* de la labor teológica es, en realidad, una unidad. Esta unidad prohíbe no sólo andar vagando y disperso por toda posible profundidad, altura y anchura, sino que también prohíbe toda oposición interior. Prohíbe aquel dualismo en el cual, como sucede a menudo, la labor teológica vacila avanzando y retrocediendo entre la amistad hacia Dios y la amistad hacia el hombre, reaccionando unas veces hacia el uno y otras veces hacia el otro. El objeto de esta labor es el único Dios verdadero y el único hombre verdadero. El único *Dios* verdadero existe, no en su *aseitas* («aseidad») e independencia, sino en su unión con el único *hombre* verdadero. Y el único *hombre* verdadero existe igualmente, no en su independencia sino en su unión con el único *Dios* verdadero. El objeto de la teología es, en realidad, *Jesucristo*. Ahora bien, esto significa que tal objeto es la historia del cumplimiento del pacto entre Dios y el hombre. En esta historia, el gran Dios se dio y se ofreció a sí mismo en su propia libertad original para ser el Dios del *hombre* pequeño. Pero, en esta historia, el hombre pequeño se dio y se ofreció también a sí mismo, en la libertad que le fue concedida por Dios para este acto, con el fin de ser el hombre del gran *Dios*. Esta historia tuvo lugar singularísimamente, de una vez para siempre, desechando todos los intentos por sobrepasarla. El objeto del conocimiento teológico es este *acontecimiento del pacto* y, en él, el *amor perfecto* que une al hombre con Dios y a Dios con el hombre. En este amor no hay temor. Este amor perfecto echa fuera el temor, porque en él Dios amó al hombre por sí

mismo, y también el hombre amó a Dios por sí mismo. Lo que tuvo lugar por ambas partes no fue una necesidad y anhelo sino simplemente la libertad para existir *gratuitamente* el uno para el otro. Fue la propia libertad *original* de Dios y, al mismo tiempo, la libertad del hombre que le había sido *concedida* por Dios. Ésta fue *agape*, que *desciende* de lo alto y que, por el poder de este descendimiento, *asciende* simultáneamente desde abajo. La *agape* es ambos movimientos con igual soberanía o, mejor dicho, este *único* movimiento.

Si el objeto del conocimiento es Jesucristo, y en él, el amor perfecto, entonces la sola *agape* puede ser el prototipo y principio dominante y formativo de la teología. Aquí y ahora podremos estar seguros de que nuestro conocimiento no llegará nunca a igualarse a Jesucristo. En relación con Él, nuestro conocimiento será siempre imperfecto e inadecuado, porque estará oscurecido por toda la diversidad de *eros* no-restringido e inconverso que lo acompaña. Nos hallamos todavía en el estado presente y vamos por la senda de la *theologia viatorum*, de los peregrinos que, en todos los aspectos, son *simul iusti et peccatores*, simultáneamente justos y pecadores. Pero esto no puede significar que el conocimiento teológico pueda retirarse del dominio y del poder formativo del amor perfecto, o que pueda dar sus pequeños pasos por una senda diferente de la que le ha sido asignada. Lejos de eso, el conocimiento *teológico* y el planteamiento teológico y la respuesta de las preguntas acerca de la verdad se efectuarán tan sólo debidamente en la misma medida en la que hagan que la vida y el dominio del amor perfecto sean visibles *per speculum*, a través de un espejo, sin que importe lo empañado que ese espejo pueda estar. En su carácter como *opus operantis*, es decir, con respecto a quien realiza ese acto, el conocimiento teológico será una obra buena, agradable a Dios y a los hombres y saludable para la Iglesia y para el mundo, en la medida en que sea, siga siendo y llegue a ser repetidamente libre por la renovada con-

sideración del *opus operatum Iesu Christi*, de la obra realizada por Jesucristo. Este conocimiento es bueno cuando llega a estar libre para la libertad con la que Dios se ofreció gratuitamente a sí mismo al hombre, y para la libertad que Él dio al hombre para que este, en correspondencia, pudiera darse a sí mismo gratuitamente a Dios. Como conocimiento teológico *evangélico*, no puede adquirirse por cualesquiera deseos, postulados o requerimientos. Puede realizarse sólo en el reconocimiento y la confirmación de lo que le fue *previamente dado* en este *objeto* suyo y, por tanto, en su propio prototipo, es decir, en la obra de Dios: en el amor en Jesucristo. Es y sigue siendo un conocimiento subordinado y subsiguiente a ese amor; pero trata de corresponder al amor perfecto, a pesar de toda la imperfección. Esta orientación hacia el amor perfecto es lo que, de algún modo, pudiera designarse sin adornos como la *objetividad* de la labor teológica. En todas sus disciplinas se requiere la misma objetividad. Cuando se cultiva y se lleva adelante con esta objetividad, la teología es una ciencia modesta, libre, crítica y feliz, como diremos recordando de nuevo las palabras clave de nuestra primera lección.

¿Será realmente eso? Los que trabajan en este campo no pueden garantizar que tal ciencia llegue a serlo y lo sea. La situación, aquí, no es diferente de lo que sucede con el Espíritu Santo, con la fe o con la esperanza, nada de lo cual puede ser poseído, producido o proporcionado. Precisamente la *presuposición* de la labor teológica es también su límite. Es bueno que así sea. Porque esto quiere decir que quienes se ocupan de la teología se ven obligados, a lo largo de toda su actividad, a mirar más allá de sí mismos y de su propia labor, a fin de hacer debidamente lo que están haciendo. La situación no es diferente con el amor perfecto, que es el aspecto bajo el cual hemos intentado contemplar de nuevo directamente la *presuposición* de la teología. Podemos presuponer que en *cualquier persona* existe el *eros* en alguna forma y

potencia. Ahora bien, no puede presuponerse que la *agape* exista en *ninguna persona*. La *agape* tan sólo como un don puede recibirse y ponerse en acción en una persona, incluido el teólogo, en cualquier tiempo y lugar. Se da «en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8, 39). Se da, cuando Él está, actúa y habla. Y puesto que Él es nuestro Señor *soberano*, se aplica también a la *agape* lo que Lutero dijo a propósito de la palabra de Dios. Es un «aguacero que pasa», y que ahora descarga su lluvia aquí, y luego lo hace en otra parte. En todos los tiempos y en todas las ocasiones, el conocimiento teológico puede tener lugar y puede ser considerado bueno en cuanto acontezca siempre, más o menos, juntamente con el don y la presencia de ese amor. Pero otra cosa habrá que decir acerca de aquel en quien ese amor existe real y verdaderamente como amor divino y humano. Todo aquel que invoque Su Nombre, será salvo. Esto quiere decir que, aunque el aguacero descargue o no descargue su lluvia, tal persona podrá vivir y actuar con una *promesa*. Se le ha prometido que el amor perfecto es el cielo que se ha derramado sobre él, aunque ese amor esté o no esté momentáneamente claro o se halle oculto a sus ojos. Esta persona, protegida y alentada por la promesa de este amor, podrá orar, estudiar y servir. Y confiando en ese amor, podrá pensar, hablar y finalmente morir. Una vez que una persona sabe dónde buscar y de dónde esperar el amor perfecto, nunca se sentirá frustrada en sus intentos por volverse a sí misma hacia él y por recibir de él una orientación que ilumine su pequeña porción de conocimiento. Este amor *permanece* en aquel en quien el pacto entre Dios y el hombre ha llegado a cumplirse. Permanece incluso cuando los teólogos vienen y se van, incluso cuando las cosas llegan a resplandecer más o a estar más oscuras en la teología. Permanece como el sol cuando está nublado, como el sol que existe y permanece victorioso por encima de las nubes, «el sol de oro» [según el título de un himno evangélico].

co compuesto por Paul Gerhardt]. Tener conocimiento acerca del amor perfecto es en todo caso mejor que *no* tener conocimiento acerca de él. Es mejor tener conocimiento acerca de esta *conditio sine qua non*, acerca de esta condición indispensable, aun en el caso de que todo lo que pueda hacerse sea suspirar por ella. Sencillamente tener conocimiento acerca de ese amor proporciona suficiente motivo para unirse a la alabanza de Dios, del Dios de la alianza, del Dios que es el amor mismo. La finalidad por excelencia de toda labor teológica es, en cualquier caso, llegar a conocer este amor y, por tanto, unirse a la alabanza de Dios expresada en las palabras de aquella conocida oración de la liturgia de la Iglesia primitiva, con las que queremos terminar nuestro estudio:

Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto,  
Sicut erat in principio et (est) nunc et (erit) semper  
et in saecula saeculorum!